Libros de Cátedra

Eîdos

La teoría platónica de las Ideas

Silvana Di Camillo

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN







EÎDOS
LA TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS

Silvana Di Camillo

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación







Para Juan, amor mío.

Agradecimientos

Este trabajo tuvo su origen en uno de los capítulos de la tesis de doctorado presentada y defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección de la Profesora María Isabel Santa Cruz y la codirección del Profesor Francesco Fronterotta.

Deseo agradecer, en primer lugar, a mi directora, quien me introdujo en el pensamiento de Platón desde mi época de estudiante y me ha formado en la investigación con paciencia y suma solicitud, con prudencia y seriedad. Vaya también mi agradecimiento a mi codirector, cuyos escritos están omnipresentes en este trabajo, constituyéndose en una valiosa y segura guía.

Asimismo, quiero agradecer a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata por brindarme el respaldo y la oportunidad de publicar este trabajo, poniéndolo al alcance de los alumnos de Filosofía Antigua y de seminarios de grado y posgrado en la especialidad. Del mismo modo, agradezco a la Universidad de Buenos Aires el importante apoyo material, bajo la forma de una beca doctoral, que fue decisiva para la realización de mis estudios de posgrado.

Finalmente, deseo agradecer a Juanma, Maia y Pedro, que me brindan su alegría juvenil, el apoyo incondicional y el amor comprensivo de la familia.

Dedico este libro a Juan, compañero de toda una vida, cuyo amor protector me da alas.

Índice

Prólogo

¿Es lícito hablar de una "teoría o doctrina de las Ideas" en Platón? Solo el intento de fijar una supuesta doctrina platónica constituye -creemos- un importante desafío. La forma dialógica y la pluralidad de voces que emergen en los diálogos es una muestra clara de que la intención del autor de estas obras lejos estaba de transmitir un conjunto de verdades o postulados. En un reciente trabajo, Lloyd Gerson (2013: 3) se pregunta si poseemos alguna evidencia que justifique la posición según la cual la filosofía propiamente platónica acuerda sustancialmente con quienes se llaman a sí mismos platónicos. Es posible ampliar la pregunta y poner en duda, incluso, que pueda hallarse una posición monolítica que englobe todo lo que Platón dijo o quiso significar a través del *corpus* de su producción escrita puesta en boca de tantos personajes.

La primera dificultad con que nos encontramos al abordar la cuestión es la falta de un tratamiento sistemático de las Ideas por parte del filósofo, a las que, sin embargo, recurre reiteradamente en el curso de sus propios desarrollos en las obras de madurez. En el *Fedón*, por ejemplo, apela a ellas para probar la inmortalidad del alma y en la *República* constituyen el fundamento que da cuenta de la diferencia entre los perfectos guardianes-filósofos y los amantes de las opiniones con miras al mejor gobierno de la *pólis.* En este sentido, es importante no perder de vista el hecho de que las Ideas siempre se introducen con el propósito particular de explicar algún fenómeno, pero con frecuencia se las considera algo aceptado, los interlocutores no piden cuenta de ellas y, por tanto, Platón no se detiene a explicar acabadamente su modo de proceder. Reconoce una neta diferencia entre -al menos- entidades inteligibles y sensibles, diferentes entre sí, y se insiste en el lenguaje de la deficiencia a la hora de explicar el modo en que las últimas se asemejan a las primeras. Se afirma también que entre ambos tipos de entidades se establece alguna clase de relación que posibilita que los particulares sensibles participantes sean determinados causalmente, al menos en algún aspecto, por las Ideas participadas.

Cómo entender esta relación entre ámbitos nos enfrenta con un nuevo problema que merece especial atención. Si dos niveles de la realidad, uno sensible y otro inteligible, en sí mismos totalmente diferentes, pueden vincularse de un modo causal que permite a los entes sensibles en constante mutación asumir en modo imperfecto ciertas características de la Idea, surge la pregunta de cómo puede entablarse dicha relación. Platón ofrece una explicación que califica de sencilla, simple y quizás ingenua: "todas las cosas bellas son bellas por la belleza" (*Fedón* 100d7-8) o "por lo bello son bellas las cosas bellas" (*Fedón* 100e2-3), esto es, que a cualquier cosa bella "no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí" (*Fedón* 100d4-6). Este es-

quema, que en apariencia podemos considerar muy simple, trae aparejada una cantidad de problemas. Cabe preguntarse dónde adviene la participación del ente sensible en la Idea. No podrá ser en el ámbito inteligible, ya que por su deficiencia ontológica los entes sensibles no tienen acceso a él. Tampoco podrá ser en el ámbito sensible, ya que la Idea es irreductible a él. ¿Tendríamos que pensar, entonces, que existe alguna clase de "lugar" intermedio en el cual pueda darse esta relación entre los dos planos ontológicos que Platón distingue?

Urge también reflexionar acerca de si es posible la participación de la cosa empírica en el género ideal. Si la Idea es separada de lo sensible, la participación violaría la separación ontológica e implicaría a la Idea –aunque sea en un grado mínimo- en el ciclo de la generación y de la corrupción, y en el devenir del mundo sensible. Pero, por otro lado, sin la participación la Idea separada permanecería absolutamente incognoscible y ajena al hombre. Estos interrogantes podrían llevar a pensar que sostener la hipótesis de la participación entre la cosa sensible y la Idea separada nos sumergiría en aporía e introduciría una insalvable contradicción en la naturaleza misma de la Idea. Pero no es menos cierto -y es un punto importante que también debemos reconocer- que Platón nunca duda acerca de que la relación entre ámbitos es no solo posible sino absolutamente necesaria, al punto de que negarla pondría en riesgo no solo a la filosofía sino incluso a la posibilidad misma del lenguaje.

Con el ánimo de desterrar en el lector cualquier idea falsa que sugiera que la ontología platónica puede ser pensada como un conjunto de afirmaciones homogéneas y unívocas, que podrían -despojadas de la forma dialógica que imprime Platón- constituir un sistema cerrado, resta agregar a la problemática señalada una mención a las controvertidas *propiedades* o *caracteres inmanentes.* En el marco del último argumento sobre la inmortalidad del alma (*Fedón* 95e-105c), aparece una distinción entre la Idea de grandeza, las cosas grandes y la "grandeza en Simmias". Esto es, además de los particulares sensibles y de las Formas en sí y por sí, Platón podría estar reconociendo otra instancia –cuya primera mención en el *corpus* encontramos allí- y que es el "en nosotros". Esta novedad haría repensar la participación: ya no serían dos, sino tres, las entidades puestas en relación. De acuerdo con esta ontología tripartita -sobre la que, por cierto, no hay acuerdo entre los estudiosos- el particular sensible posee un carácter inmanente, que es una de las muchas particularizaciones de la Forma en que participa y cuya existencia depende de la participación de ese particular en la Forma correspondiente. Tal hipótesis podría ser propuesta para conciliar el cambio continuo del mundo sensible con la exigencia de cierta permanencia y estabilidad en los objetos, que es necesaria para que el hombre pueda conocerlos.

Al elenco de dificultades relevadas hay que sumar que, paradójicamente, el lugar donde aparecen tematizadas con mayor detalle las Ideas -y más específicamente la relación participativa- es el diálogo *Parménides*, pero en el marco de una fuerte y aguda crítica. Es así que en el comienzo mismo del *Parménides* Platón vuelve a proponer a las Ideas como hipótesis. Llamativamente, da inicio a la obra planteando una serie de dificultades aparentemente contra la doctrina que él mismo afirmó en la madurez y que hace reaparecer en trabajos posteriores. Las objeciones y críticas a las Ideas que se plantean en la primera parte del *Parménides* podrían

clasificarse en cuatro grandes grupos: a) se cuestiona acerca de qué realidades hay Ideas y, en definitiva, por qué habría Formas de algunas cosas y no de otras; b) se muestran las dificultades que conlleva entender que la cosa sensible participa de la Idea, sea parcial o totalmente; en este sentido, se problematiza la participación en tanto relación entre algo con una cierta característica y la Forma responsable de dicha característica; c) se desarrollan dos argumentos regresivos (con los ejemplos de grandeza y semejanza) y, finalmente, d) se sostiene que las Ideas se tornarían incognoscibles al hombre si su separación impidiera cualquier contacto con las cosas sensibles.

En realidad, creemos que el problema de la participación subyace a todo el planteo crítico del *Parménides* en tanto constituye la coyuntura propuesta para articular el ser cambiante de un particular sensible que admite los opuestos, y la Forma -privada de contradicción, en sí y por sí, simple- llamada a dar cuenta causalmente de la complejidad de las cosas. En pocas palabras, el problema de fondo consistiría en establecer una relación lógicamente posible que sea lo suficientemente cercana para que oficie como fundamento de la asignación de caracteres opuestos a las múltiples cosas particulares; pero, al mismo tiempo, que exhiba la distancia necesaria para que la contrariedad y demás características de lo sensible no se transfieran al ámbito inteligible. Esto es, si no se puede defender a la participación de las objeciones, entonces no habría modo de dar cuenta de la relación entre lo sensible y lo inteligible, con lo cual, las Formas (aun cuando de todos modos aceptáramos su existencia) no explicarían aquellas características que están llamadas a explicar ni oficiarían como garantes de nuestro conocimiento.

Frente a esta enumeración que hemos ofrecido, de un modo muy abreviado, de algunas de las dificultades que envuelve la ontología platónica, resalta más claramente el valor del trabajo que nos presenta Silvana Di Camillo. En él, sin negar ni ocultar los problemas propios del tema que aborda, da cuenta de un modo accesible de aquellos elementos que aparecen en los textos y que nos permiten reconstruir y entender el valor y el sentido de las Ideas en el pensamiento platónico. Con un estilo claro y didáctico, la autora propone un abordaje desde los comienzos mismos de la teoría, prestando especial atención a las características principales de los diálogos tempranos, a la búsqueda socrática de la definición a partir de la prioridad de la pregunta "¿qué es (*tí esti*) X?" y a qué sea la práctica refutativa o *élenchos*. Cabe destacar que con el tratamiento de estos temas centrales no descuida otros aspectos, metodológicos y terminológicos, que se engarzan con la discusión de problemas que actualmente dividen a los estudiosos, como es el caso de la discusión entre las tradiciones interpretativas unitarista y evolutiva.

En el capítulo dedicado a las Ideas en el *Fedón*, Di Camillo da cuenta de los rasgos principales que caracterizan a la teoría madura de las Ideas y recorre el diálogo para extraer las notas propias de los dos ámbitos, el inteligible y el sensible, que Platón diferencia de un modo radical. Es destacable el análisis de los contextos en que aparecen inmersos tanto el lenguaje de la deficiencia de lo sensible como el tema de la causalidad de las Ideas. El desarrollo, en el primer caso, del argumento de la reminiscencia y, en el segundo, de la segunda navegación que propone Sócrates, permite que el lector no pierda de vista en virtud de qué Platón hace sus

afirmaciones. Este es un aspecto muy valioso del trabajo, que conjuga una presentación sistemática de contenidos con la problemática filosófica subyacente y que permita que emerja, de un modo natural, la cuestión de la participación que encontramos allí anticipada.

Adoptando la misma estrategia de "atender al contexto en el que se inscribe" y sin perder de vista la vinculación entre la propuesta política con los desarrollos metafísicos y epistemológicos, el capítulo dedicado a las Ideas en la *República* muestra acabadamente cómo entender el argumento de la copresencia de opuestos y de lo uno sobre lo múltiple, y sus consecuencias a la hora de caracterizar las Ideas, los particulares sensibles y el modo en que ambos son conocidos. Resultan muy valiosas las referencias a otros diálogos platónicos de madurez como así también a las críticas del joven Aristóteles en el tratado *Sobre las Ideas*, porque aportan una visión de conjunto que permite poner en perspectiva el tema que se desarrolla y revela su conexión con distintos tratamientos de la misma problemática.

En el curso de un trabajo con creciente nivel de complejidad, nos enfrentamos en el último capítulo con las agudas críticas que Platón formula a su teoría en el *Parménides* y cuya interpretación genera una interminable discusión entre los especialistas. Sin renunciar a su modo apacible y pedagógico, Di Camillo no ahorra en sagacidad y sutileza para dar cuenta del planteo crítico y, a la luz de este, reexaminar y resignificar qué sean las Ideas en tanto causas, universales, paradigmas y objetos de conocimiento. En este contexto, vuelve al tema de la participación y lo trabaja problemáticamente desde las consecuencias que se derivan del "dilema de la participación". Articulando de un modo impecable la bibliografía más relevante sobre el tema, nos muestra distintas perspectivas posibles de abordaje y variadas interpretaciones que se pueden ofrecer sobre conceptos tales como *separación*, *semejanza*, *participación* o *ser modelo* cuando nos estamos refiriendo a la relación entre las Ideas y lo sensible en tanto ámbitos ontológicos diferentes. Sin abandonar nunca la complejidad propia de la relación participativa, en la sección dedicada al conocido como "argumento del tercer hombre" (en sus dos versiones) la autora ofrece un exhaustivo análisis de los supuestos de autopredicación y no identidad, apelando tanto a la evidencia textual dentro del *corpus platonicum* como a las posiciones modernas más reputadas.

El capítulo se cierra con la enigmática y mayor objeción de todas, esto es, la incognoscibilidad de la Idea. Es claro que las críticas desarrolladas son graves y parecen desembocar en la ineludible conclusión de que, una vez formulada la separación ontológica entre ámbitos distintos, es difícil unirlos sin violar las especificidades de cada uno. De cualquier modo, queda abierta la conclusión de Platón puesta en boca de Parménides de que "si alguien, por considerar las dificultades planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica" (*Prm*. 135b5-c2).

Valgan estas pocas palabras para recomendar entusiastamente la lectura de este trabajo, que resultará de mucho provecho a quien se inicia en la comprensión de la compleja ontología platónica, y podrá encontrar aquí sus fundamentos principales, en estrecha unión con los textos

primarios oportunamente abordados desde su problemática particular. El lector disfrutará especialmente del último capítulo, donde los problemas interpretativos se acrecientan junto con -confiamos- el interés de cada uno por continuar reflexivamente en la búsqueda de respuestas.

María Gabriela Casnati

Introducción

Este estudio enfrenta un tema clásico y muy debatido en los estudios platónicos pues tiene por objeto un análisis de la teoría de las Ideas en los diálogos medios de Platón, teoría que conjuga cuestiones éticas, metafísicas y epistemológicas. Sin dudas, la teoría de las Ideas es la doctrina más representativa de Platón, pero él no ofrece una exposición sistemática, lo que obliga al investigador a hurgar en múltiples diálogos para proporcionar una doctrina unitaria. Dado que la bibliografía en español sobre el tema es escasa, o está completamente desactualizada, se justifica publicar esta contribución, que reúne investigaciones personales en torno al tema llevadas a cabo a lo largo de muchos años y que intenta servir como respaldo de las clases teóricas dictadas. El libro brindará a los estudiantes el hilo conductor, el encuadre personal del tema tal como es dictado en las clases de Filosofía Antigua, de manera que puedan abordar otra bibliografía contando con una base firme. Asimismo, les permitirá acceder a las discusiones actuales en torno a la teoría, desarrolladas con claridad didáctica, pues el libro recoge buena parte de la bibliografía secundaria en diversos idiomas.

En el capítulo I nos ocupamos de los inicios de la teoría en los diálogos tempranos. Allí las Ideas se presentan como la verdadera respuesta al típico pedido de definición (¿qué es X?) y manifiestan su naturaleza de universales que, si bien distintos de los particulares, están de algún modo *presentes* en las cosas particulares como su esencia (*ousía*). En efecto, para cada conjunto de cosas designadas por el mismo nombre y en posesión de idénticas propiedades, Platón postula un único *eîdos* -o *idéa*-, siempre idéntico a través de las múltiples y diferentes condiciones y circunstancias. Esta forma o idea no aparece solamente como universal sino también como esencia de los particulares, aquello en virtud de lo cual pueden ser considerados como tales. Pero, además, opera como modelo: es el criterio o paradigma en vistas del cual es posible caracterizar un particular como perteneciente a una determinada clase. En función de aclarar el estatuto del objeto de la definición y de la naturaleza del método definitorio, en este capítulo nos concentramos en el análisis de tres diálogos significativos: *Laques, Eutifrón y Menón.*

En los diálogos medios, las Ideas son explícitamente caracterizadas como un conjunto de entidades que existen realmente y en el máximo grado y que presentan características opuestas a las de las cosas sensibles. El capítulo II ha sido dedicado al estudio del *Fedón*, donde se establece la distinción entre dos tipos de seres: los inteligibles y los sensibles. En este diálogo, se caracteriza a la Idea como una entidad en sí y por sí, una y única, eterna y autoidéntica, pura, incompuesta y homogénea, no afectada por la generación y corrupción propias de las cosas sensibles que *participan* de ellas. Las Ideas componen un ámbito autónomo y separado, en su conjunto, del ámbito sensible. Con todo, Platón intenta trazar mediaciones, vincularlos de algún modo. En tal sentido, las Ideas son “causa” (*aitía*) y “modelo” (*parádeigma*) de las copias

(*homoiómata*) sensibles. Se subraya en este diálogo el carácter perfecto de las Ideas, ajenas al devenir y a la relatividad del ámbito sensible. En síntesis, la cuestión de la separación y la del paradigmatismo de las Ideas son muy explícitas en este diálogo de madurez y lo distinguen nítidamente de los diálogos tempranos.

La República es otro diálogo medio o de madurez, a cuyo estudio dedicamos el capítulo III. En esta obra Platón entreteje su propuesta política con importantes teorías metafísicas y epistemológicas. Así, la distinción ontológica entre Ideas y cosas sensibles, ya presente en *Fedón*, aparece ahora conectada con la distinción gnoseológica entre conocimiento y opinión. Aquí pueden hallarse también dos argumentos distintos para probar la existencia de Ideas: el argumento de la copresencia de opuestos y el argumento de lo uno sobre lo múltiple. A partir del análisis de algunos pasajes del libro V ilustramos, por un lado, la función epistemológica que cumplen las Ideas, al constituirse, en virtud de su inmutabilidad y autoidentidad, en los objetos del verdadero conocimiento; por otro, el carácter paradigmático de las Ideas, ajenas a la copresencia de opuestos que afecta a las cosas sensibles imperfectas. A diferencia de las cosas sensibles, las Ideas cumplen todos los requisitos de la plena cognoscibilidad, vale decir, la unicidad, la inmutabilidad y la determinación.

De la caracterización de las Ideas y de los argumentos para postularlas, pasamos a las críticas que el propio Platón plantea a su teoría en la primera parte del *Parménides*, diálogo al que dedicamos el capítulo IV. Nuestro propósito al analizar las objeciones del *Parménides* es el de plantear los problemas que presenta la teoría de las Ideas en su versión clásica, tal como se expone en los diálogos medios. Articulamos las objeciones de acuerdo con la presentación realizada en los capítulos anteriores sobre las Ideas platónicas, entendiéndolas como causas, como universales, como paradigmas y como objetos de conocimiento. Así, el dilema de la participación objeta a las Ideas consideradas como causas, pues permite concluir que el concepto crucial de participación, en el que se funda la causalidad de las Ideas, es insostenible. La siguiente objeción las ataca como universales, argumentando que de esa concepción se sigue un regreso al infinito, consecuencia indeseable que se produce también en el caso de concebir la Idea como paradigma. Por último, la caracterización de las Ideas como objetos privilegiados de conocimiento conduce a un abismo que vuelve a las Ideas incognoscibles para nosotros. Especial atención ha merecido el argumento regresivo conocido como “del tercer hombre”, cuyo análisis implicó tener en cuenta las diferentes interpretaciones que se han ofrecido en torno a los supuestos de autopredicación y de no identidad que conducen a la regresión infinita de Ideas.

Cabe aclarar que los distintos capítulos son de dificultad creciente, de manera que, mientras los tres primeros pueden ser aprovechados por alumnos del primer ciclo, el último capítulo, dedicado al diálogo *Parménides*, está más bien dirigido a estudiantes que cursen seminarios del ciclo superior de grado o de posgrado.

Una última aclaración, respecto de las ediciones utilizadas. El texto de los diálogos platónicos es citado según la edición establecida por A. Duke, W. Hicken, W. Nicol, D. Robinson et J. Strachant, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1995, y por J. Burnet, *Platonis opera*, t. II-V,

recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioann. Burnet, Oxford, Oxford Univ. Press 1900-1907. Para la *República* se ha utilizado la edición de S. R. Slings, Oxford University Press, 2003. También ha resultado indispensable recurrir al soporte informático del *Thesaurus linguae graecae* y a los *instrumenta studiorum*, citados en la Bibliografía.

Conviene asimismo señalar que para los nombres de los autores griegos citados, así como para los títulos de sus obras, se han utilizado las abreviaciones tomadas del H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, new ed. by H. Jones.

CAPÍTULO I
Los inicios de la teoría

Desde la Antigüedad, la teoría de las Ideas ha sido casi siempre presentada como la doctrina central y más característica de Platón. El propio Aristóteles, cuando se refiere a "aquellos que postulan las Ideas" o "que dicen que hay Ideas"[1], o también a "aquellos que postulan las Ideas como causas"[2], tiene en mente a Platón (aunque no solo a él) y presenta la filosofía de su maestro atendiendo a las razones por las cuales Platón adoptó esta teoría[3].

Esta centralidad indiscutida de la teoría no quita el hecho de que, cuando se mira a los diálogos platónicos, no se encuentra jamás una exposición sistemática de ella. Platón no escribe tratados declarando su adhesión, de manera explícita o implícita, a las tesis que se exponen en sus obras, sino que, en general, las pone en boca del personaje principal de sus diálogos. Este es, en la mayoría de los diálogos, Sócrates, pero hay excepciones. Una significativa caracterización de las Ideas se encuentra, por ejemplo, en el discurso de la sacerdotisa Diótima en el *Banquete* (si bien lo relata el propio Sócrates)[4]. Además, la exposición que se ofrece de la teoría con frecuencia no es directa. Por ejemplo, en el *Fedro* se habla de ella en el contexto de la exposición de un mito relativo al destino del alma[5]; en el *Fedón* se refiere a ella en el contexto de los argumentos tendientes a probar la inmortalidad del alma[6]; en la *República* hay una expresa reticencia de Sócrates al ocuparse de la Idea del bien[7]. En otros pasajes puede observarse una declarada familiaridad del interlocutor con la teoría, porque de las Ideas se habría hablado anteriormente[8], por lo que puede eximirse de ofrecer una exposición precisa y detallada de la teoría misma, que aclare también las razones para introducirla[9].

Hay algunos puntos en los que se muestra seguro, como en el hecho de que las Ideas existen y que presentan ciertas características que las vuelven diferentes de todas las entidades

[1] Cfr. *Metaph.* XIV 3, 1090a16; *Top.* II 7, 113a28; VI 6, 143b24, y *passim*; *Metaph.* VII 11, 1036b13-14; XII 8, 1073a19; XIII 9, 1086a31e10, 1086b14.
[2] Cfr. *Metaph.* I 9, 990a 34-b1.
[3] Cfr. *Metaph.* I 9; I 6; XIII 4. Un útil estudio de las razones que Platón da para adoptar la teoría puede encontrarse en Leszl (2005a: 37-74).
[4] Cfr. *Smp.* 210e-212c.
[5] Cfr. *Phdr*. 246a-249d.
[6] Cfr. *Phd*. 65d-66a; 78c-79d; 96a-97b; 99d-105c.
[7] Cfr. *R.* VI 506d-e.
[8] Cfr. Por ejemplo *Phd.* 76d y 100b; *R.* VI, 507a-b y X 596; además, VI 504e-505a, con referencia a la Idea del bien.
[9] Esto no significa, como algunos estudiosos en tiempos recientes se inclinaron a concluir, que Platón no tuviera una teoría que proponer. Véase por ejemplo F. J. González (2003: 31-67).

cuya existencia pueda concebirse. Sobre estos puntos Platón dogmatiza, por lo que Aristóteles puede hablar con alguna justificación de la doctrina (*dóxa*) de las Ideas[10].

Pero sí es cierto que el hecho de que Platón no haya ofrecido una presentación orgánica de la teoría impone al intérprete una paciente investigación de los rasgos e indicios diseminados en los diálogos, lo que conlleva un serio problema metodológico: es preciso determinar si existe una única formulación de la teoría de las Ideas o si, en cambio, esta teoría ha sufrido una evolución y sustanciales cambios.

En efecto, en la exégesis de la obra platónica pueden distinguirse, a grandes trazos, dos "tradiciones interpretativas": la "evolutiva", que ve un desarrollo en la concepción de las Ideas de Platón desde los diálogos tempranos hasta los de vejez y sostiene que los primeros deben leerse a la luz de los desarrollos posteriores[11], y una "unitaria", para la cual cada diálogo debe leerse como una unidad autónoma, que se enmarca dentro de su propio espacio literario, por lo que las diferencias entre los diálogos se explican no en términos de una evolución intelectual, sino sobre bases literarias y pedagógicas que revelan el mismo problema bajo diferentes perspectivas o niveles de reflexión[12]. A ello debe agregarse la perspectiva "esoterista", que invita a comprender los diálogos desde el marco de las doctrinas no escritas[13]. En la exposición que se ha venido haciendo de su pensamiento hasta tiempos recientes la interpretación en clave genética prevaleció decisivamente. Se daba por supuesto que el pensamiento de Platón había tenido un significativo desarrollo, en el interior del cual se podían distinguir fases diferentes. Precisamente, el tratamiento que hizo de la teoría de las Ideas es considerado un signo evidente de la existencia de tal desarrollo: la teoría no estaría presente en los diálogos del primer período de su actividad, los llamados socráticos; se hallaría en cambio en su forma "clásica" en los diálogos del período medio; por último, habría sufrido una importante revisión en los diálogos del último período, como consecuencia de la críticas desarrolladas en el *Parménides*[14]. Es importante también señalar, sin negar que el pensamiento de Platón haya estado sujeto a una evolución, que la aproximación genética puede tornarse unilateral, si tiende a sugerir que las contradicciones se resuelven asignando las posiciones divergentes a períodos diferentes de la actividad del pensador, pues las líneas de fractura pueden presentarse también entre diálogos pertenecientes al mismo período. Nosotros adoptaremos una lectura que haga justicia a las evidentes divergencias entre los tres períodos en los que se suelen dividir los diálogos, pero, a la vez, señalando las líneas de continuidad con respecto al tema que nos ocupa[15].

---

[10] Cfr. *Metaph.* XIII 4, 1078b10 y 12-13. Aristóteles usa *dóxa* y *dógma* como intercambiables cuando habla de las doctrinas de sus predecesores, incluidas las llamadas doctrinas no escritas (*ágrapha dógmata*) de Platón. Cfr. también *Phys* IV 2 209b11-17.

[11] Para diferentes defensas del evolucionismo, ver Teloh (1981), Prior (1985), Fronterotta (2001), Silverman (2002), Dancy (2004) y Rickless (2007).

[12] Para una defensa del unitarismo véase Shorey (1933), Cherniss (1945) y más recientemente Kahn (1996).

[13] Para un relevamiento de los diversos métodos de interpretación del pensamiento platónico, cfr. Kahn (1996: 36-42). Véase también Corlett, J. A. (1997: 423-437).

[14] Esta interpretación genética es particularmente evidente en la clásica obra de D. Ross (1951), donde aparece desde el primer capítulo sin ofrecer ninguna justificación, como cierta de suyo.

[15] En sus líneas generales, no adherimos a la interpretación esoterista, cuyo origen puede hallarse en los trabajos de Gaiser y de Krämer de 1959, iniciadores de la llamada "Escuela de Tubinga", seguidos más tarde por Reale, quien propuso "una nueva interpretación de Platón" y dio comienzo a la denominada "Escuela de Milán". Creemos que es preferible una interpretación que se fundamente en la lectura directa de los diálogos y no en aquello que, supuestamente, Platón de hecho pensaba, pero que no escribió y que sólo es reconocible a través de una tradición indirecta.

Se impone, pues, hacer algunas precisiones respecto del orden cronológico de los diálogos.

Para la determinación de la cronología de los diálogos platónicos se utilizan tres métodos fundamentales: el análisis del contenido de los diálogos y de la evolución del pensamiento de Platón que ellos ilustrarían (criterio dudoso y subjetivo); la referencia a personajes y hechos históricos conocidos (casi nunca decisivos de por sí)[16] o la remisión a otros diálogos; y finalmente el método estilométrico, que consiste en establecer ciertos estilemas para relevar su frecuencia y cantidad, tomando como modelo las *Leyes*, que es la última obra de Platón (como atestigua por ejemplo Diógenes Laercio III 37). Así, ha sido posible datar los otros diálogos de acuerdo con la mayor o menor cercanía estilística a él (lo cual permite establecer al menos una cronología relativa)[17]. La aplicación combinada de estos tres diversos sistemas de datación permite reunir los diálogos, según un esquema que se ha ido afirmando más y más en las investigaciones realizadas entre el siglo XIX y el XX[18], en tempranos o de juventud, medios o de madurez y tardíos o de vejez.

Entre los de juventud o intermedios entre la juventud y la madurez pueden citarse: *Apología de Sócrates, Lisis, Cármides, Laques, Eutifrón, Protágoras, Gorgias, Eutidemo, Menón, Crátilo*; diálogos de madurez son casi unánimemente considerados *Fedón*, *Banquete*, *República* y *Fedro*; entre los diálogos de transición entre la madurez y la vejez y los sin duda tardíos pueden mencionarse: *Parménides, Teéteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes.*

I.1. Cuestiones terminológicas: *eîdos*, *idéa*, *ousía*, *génos*

Es preciso aclarar, ante todo, el significado y el uso de los términos con que Platón designa y define a las Ideas: *idéa, eîdos, génos y*, más raramente, *ousía*[19].

Como ya se ha dicho, Platón no ofrece una presentación orgánica de su teoría de las Ideas, ni justificaciones amplias de la postulación de tales entidades, por lo que para saber si está hablando de sus Ideas o no en un determinado pasaje de sus obras es importante tener en cuenta el contexto. El uso de los términos griegos para "Idea", es decir, *idéa* y *eîdos*, es una obvia indicación en tal sentido, pero no es una indicación segura, porque estos términos tienen usos diferentes o bien no técnicos.[20]

[16] Las alusiones a personajes o hechos históricos que pueden datarse no ofrecen más que una indicación parcial, pues son testimonio de que el diálogo fue escrito con posterioridad a esos hechos pero no aclara cuánto tiempo después.

[17] Para una explicación histórica de los orígenes y de los primeros desarrollos del método estilométrico en el examen de los textos literarios griegos en general y de los diálogos platónicos en particular, especialmente a partir de los últimos decenios del siglo XIX con los estudios de L. Campbell, F. Blass, W. Dittenberger, C. Ritter, W. Lutoslawski y H. von Arnim, véase L. Brandwood (1990). El método estilométrico, que ha suscitado en sus orígenes grandes esperanzas, ha sido puesto en cuestión seriamente, entre otros, por Th. M. Robinson (1992: 375-382).

[18] Una rápida presentación y una síntesis de las investigaciones realizadas entre el siglo XIX y el XX fueron propuestas por Ch. Kahn (1996: 42-48).

[19] Para una explicitación del empleo de estos términos en los diálogos platónicos, cfr. Taylor, A. (1911: 178-267); Gillespie (1912: 179-203); Ritter (1919: 228-326); Baldry (1937: 141-150); Ross (1986: 28-32); Graeser (1975a: 12-14); Pradeau (2001: 17-54); Id. (2005: 75-89). Para el significado y uso de estos términos en la literatura precedente a Platón cfr. Chiereghin (1963).

[20] Para el significado etimológico de *eîdos* e *idéa*, cfr. Chantraine (1999: 316-7 y 455).

Desde el punto de vista etimológico *idéa* y *eîdos* tienen relación con el ver, porque derivan ambos de la raíz (indoeuropea) *Fid-*, que está representada en latín por el verbo *video*, y en griego por la forma *eîdon* que es el aoristo del verbo *horáo*. Esta conexión con el verbo ver está bien presente en Platón. Se puede traducir cada uno de esos términos con "visión", si con esta se entiende la cosa vista, su apariencia visible, su aspecto. Cuando se considera el aspecto de una cosa vista, lo que se tiende a resaltar es su figura o forma, que permite también su identificación. Una primera extensión natural del sentido originario de *idéa* y de *eîdos* es por tanto el de "figura" y de "forma", entendiéndose con estas palabras siempre el aspecto exterior de la cosa vista[21]. En algunos casos significa la forma interior, la estructura, naturaleza o *phýsis*, un concepto particularmente físico. Por un proceso de extensión posterior, estos términos acabaron siendo usados también para indicar el aspecto o figura de una cosa no visible o también un aspecto o figura él mismo no visible, proceso por el que se llega a la noción de *esencia*. El término *eîdos*, además, tiende a adquirir el significado más técnico y clasificatorio de *especie* o *tipo*, posiblemente porque el aspecto o la figura que presenta una cosa vista sirve también para identificarla como una cosa de un cierto tipo. Platón mismo se refiere a las especies de constituciones al final del libro IV de la *República*, especialmente en 445c-d, así como a tres especies de ángulos en VI 510c. Es bastante claro que el uso que hace Platón de ellos para designar entidades puramente inteligibles es un desarrollo de estos últimos dos sentidos de *eîdos* e *idéa*, es decir del sentido en que estos términos indican un aspecto o una figura de una cosa (que puede ser ella misma no visible) y de su sentido clasificatorio, dado que la Idea sirve también como criterio para identificar los ítems que pertenecen a una determinada clase.

El término *ousía* (formado sobre *ón* - *óntos*, participio presente de *eînai*, "ser")[22], refiere al "ser", a la "esencia" o a la "realidad" de alguna cosa. Designa las Ideas, entendidas como verdadera "esencia" y "realidad" de las cosas sensibles en devenir, en todos los diálogos y sin variaciones notables. Así, en *Phd.* 78d1-2 (pasaje que explícitamente se refiere a 75d2-3), la Idea se presenta como aquella *ousía* misma de la cual se ofrece razón (*lógon dídomen*) tanto al preguntar como al responder, por tanto en la práctica de la dialéctica. Del mismo modo en *R.* VII 534b, el dialéctico es presentado como aquel que capta la razón de la *ousía* de cada cosa (donde *ousía* es seguramente la Idea).

El término *génos* (de la raíz *gen*, de la cual derivan sustantivos y formas verbales relativos al "nacimiento", "origen" o "generación"), por su parte, indica en primer lugar la "estirpe" o la "tribu" y sucesivamente, por extensión, el "género" y la "forma esencial" de algo[23]. Aparece en su significado técnico, refiriendo a las Ideas, en los diálogos tardíos, especialmente en el *Parménides* y en el *Sofista* (en los que aparecen también los términos *idéa* y *eîdos*, de los que *génos* es sinónimo).

En este estudio, al hablar de "Ideas", "Formas", "Géneros", nos referiremos siempre indistintamente a las Ideas platónicas.

---

[21] Para el significado etimológico de *eîdos* e *idéa*, cfr. Chantraine (1999: 316-7 y 455).
[22] Cfr. Chantraine (1999: 322). Para Kahn (1973: 458), en cambio, el término está formado sobre *oûsa*, participio presente femenino de *eînai*.
[23] Cfr. Chantraine (1999: 221-222).

Platón utiliza otras fórmulas para referirse a las Ideas, con el objeto de mostrar que son el objeto más propio de la definición. De hecho, él usa con cierta frecuencia para designar a la Idea una fórmula que resulta de una variación de la pregunta ¿qué es? La fórmula es "lo que es" (por sí sola o con "igual" o "bello", etc.) o bien "la cosa en sí" o "lo en sí y por sí". Se trata de un vocabulario que sirve para aludir a la esencia o naturaleza de la cosa, a aquello que la cosa es verdaderamente.

I.2. La pregunta socrática y la búsqueda de la definición en los diálogos tempranos

Entre los diálogos tempranos e intermedios de Platón existen ciertos elementos comunes y recurrentes que determinan su estructura formal.

Los primeros diálogos tienden a ser cortos, con excepción del *Gorgias* y del *Protágoras*, tienen un tono ameno y en general presentan un contenido ético. Sócrates es el principal interlocutor y jamás ofrece una doctrina propia. Por el contrario, profesa abiertamente su ignorancia a uno o más interlocutores que, en cambio, se declaran, o son considerados por otros, sabios y expertos en torno al objeto en cuestión. La confrontación se desarrolla normalmente a través de un interrogatorio por parte de Sócrates, que quiere aprender de sus interlocutores la materia de su competencia, o, al menos, algunas de sus características fundamentales. Sócrates pregunta y pide una definición con la fórmula "¿qué es (*tí esti*) X?", donde X coincide generalmente con una cualidad moral, como la valentía, la templanza o la piedad[24]. Este afán por las definiciones se encuentra a lo largo de toda la obra de Platón. Así, en diálogos considerados tardíos se pregunta qué es el político (*Político*) o qué es el sofista (*Sofista*). Pero lo que distingue a los diálogos tempranos del resto de su obra es que se busca la definición de propiedades éticas, propiedades altamente discutibles, donde no hay acuerdo y es necesario contar con un criterio objetivo para dirimir las controversias.

Otro rasgo de estos primeros diálogos es que son aporéticos. La palabra *aporía* significa "sin salida", pero también puede significar "sin recursos", perplejidad. El carácter aporético significa que los diálogos terminan con un Sócrates que no brinda la respuesta a la pregunta y con un interlocutor que, aunque al principio creía saber, termina confesando su ignorancia. La búsqueda de la definición, con las diversas propuestas de los interlocutores y las sucesivas refutaciones de Sócrates, concluye generalmente en forma negativa, porque las definiciones propuestas no designan un objeto que satisfaga efectivamente los múltiples requisitos de la pregunta socrática[25]. Platón alude a esos requisitos a través de dos expresiones: "lo que es x en sí

[24] Conviene señalar, sin embargo, que el método de interrogación socrático podría ser aplicado a cualquier tipo de objeto, como sucede, por ejemplo, en *Men.* 78a8-b2, donde Sócrates aclara su pedido de definición de la virtud introduciendo el caso de la abeja, o en *Laques* (192a1-b4), con la definición de la rapidez.

[25] Existe una gran cantidad de bibliografía en torno a los requisitos de una buena definición. Para mencionar solo algunos: Robinson (1953); Allen (1970); Kraut (1984); Bravo (1985), Prior (1996, vol. III), Benson (2000). Para un estudio más reciente, cfr. Dancy (2004).

mismo" y "lo uno como opuesto a los muchos"[26]. Una buena respuesta a su pregunta debe mencionar la esencia y el universal. De ahí que el resultado del intercambio dialéctico no es enteramente negativo, pues el análisis detallado de las distintas objeciones que ofrece Sócrates a los interlocutores permite inferir algunas condiciones necesarias para la formulación de una definición correcta. Podría decirse que el propósito de Platón en estos primeros diálogos no es tanto dar una respuesta a la pregunta inicial cuanto mostrar el modo en el que hay que examinar una cuestión para darle solución.

La práctica de la refutación (*élenkhos*) le valió a Sócrates una gran impopularidad, pero es en el *Menón* donde aclara cuál es su valor positivo. En efecto, el reconocimiento de la propia ignorancia es una condición necesaria para la búsqueda del saber, pues nadie se dispone a indagar y a aprender si cree saber. De ahí que, para iniciar el proceso de conocimiento, es necesario eliminar primero todas las falsas creencias[27].

Otra característica importante de estos primeros diálogos es la denominada "prioridad de la pregunta socrática", que es la prioridad de la pregunta "qué es" sobre "cómo es" o "cuál es". En el primer caso, se trata de la prioridad del conocimiento de la esencia sobre las características accidentales; en el segundo, de la prioridad del conocimiento del universal sobre las instancias particulares.

En función de aclarar el estatuto del objeto de la definición y de la naturaleza del método definitorio, nos concentraremos exclusivamente en tres diálogos significativos: *Laques, Eutifrón y Menón,* de un modo general e introductorio.

El *Laques* comienza con el problema de la educación de los jóvenes, especialmente respecto del adiestramiento militar. Para poder aconsejar convenientemente, Sócrates sostiene que es necesario antes que nada definir aquella particular virtud que vuelve mejores a los jóvenes en la batalla, porque no se trata de la virtud en general, sino solo de una parte, la valentía: es preciso entonces descubrir qué es (*tí estin*) la valentía[28]. Tres son las definiciones que se ofrecen, las dos primeras por Laques y la tercera por Nicias. La búsqueda concluye sin un resultado positivo.

Es importante señalar, como rasgo común de los diálogos tempranos, la explícita y directa pregunta socrática que sirve como punto de partida de la definición: en el caso del *Laques*, ¿qué es la valentía? Además, otro rasgo recurrente es que la indagación parte del presupuesto de que los interlocutores de Sócrates conocen el objeto en discusión. Las definiciones propuestas dependen, pues, de un conocimiento anterior, por lo que la elección de los interlocutores Nicias y Laques, dos hábiles militares, no es casual.

La primera de las definiciones, según la cual la valentía consiste en "permanecer en el propio puesto y no huir", es rechazada por Sócrates por dos razones: 1) no es menos valiente quien estratégicamente se retira para seguir combatiendo[29]; 2) la valentía no es una virtud

---

[26] Cfr. Robinson (1953: 50).
[27] Cfr. *Men*. 84a-c
[28] Cfr. *La*. 184c5-190e3.
[29] Dancy (2004: 80-87) señala, al analizar el pasaje de *La.*190e-192b, que las respuestas de Laques son rechazadas sobre la base de que no cumplen el requisito de "substitutividad", según el cual el *definiens* debe ser sustituible por el

exclusiva del guerrero sino que se manifiesta en otras circunstancias de la vida. Después de enumerar diversas situaciones en las que puede manifestarse la valentía (en la guerra, en los peligros del mar, en las enfermedades, en la pobreza y en los asuntos políticos, en las penas y temores, con respecto a los deseos y placeres), Sócrates afirma: "Trata, pues, nuevamente de decir primero respecto de la valentía, qué es, siendo en todas las situaciones la misma" (191e10-11).

Aquí se precisa que el objeto de definición debe permanecer siempre idéntico, independientemente de las circunstancias en que se encuentre[30]. La definición correcta debe valer para todos los posibles ejemplos concretos de valentía, para todos los casos y para todas las circunstancias específicas en que pueda darse. Como bien sugiere Ross "aquí está en germen la teoría de que a todo nombre común le corresponde una entidad única, a la que se hace referencia en todos los usos del nombre"[31].

Pasemos ahora a recordar algunos pasajes relevantes del *Eutifrón*, tal vez el primer diálogo en que tanto la palabra *idéa* como *eîdos* aparecen en su sentido peculiar platónico[32]. El diálogo se abre con el encuentro entre Sócrates, que se presenta a los tribunales para responder por las acusaciones de impiedad y corrupción de los jóvenes, y Eutifrón, que, en cambio, quiere presentar una causa contra el propio padre, responsable de la muerte de uno de los servidores de la casa. Desde el inicio se plantea el conflicto valorativo: Eutifrón considera que es justo y pío acusar a un homicida, aunque sea su padre, mientras que sus parientes lo consideran impío. Con su habitual ironía, Sócrates pide al interlocutor que le enseñe qué es la piedad y la impiedad, con respecto al homicidio y a cualquier otra situación. Como en el *Laques*, también se proponen en este diálogo tres definiciones, que son sucesivamente refutadas por Sócrates. Finalmente, Sócrates pretende proseguir la búsqueda, pero Eutifrón, cansado, se retira.

La búsqueda de la definición comienza con la declaración inicial de Eutifrón que afirma conocer qué es lo pío y no tendrá dificultad de enseñárselo a Sócrates (4e4-5a2). Desde el inicio aparece la exigencia de una referencia al estatuto objetivo del objeto de definición, que no puede limitarse a la expresión verbal de lo que la tradición o el saber común proponen como concepto de piedad, sino que debe designar la esencia misma de lo pío (*tèn ousían autoû*, 11a 7-8). El objetivo del análisis, según la intención expresa de Sócrates (5d1-5; 6d10-e6; 11a6-b1), es el carácter, aspecto, forma, "idea"[33] (*idéa*, 5d4, 6e1; *eîdos*, 6d11) que permanece siempre idéntico en cualquier caso posible, respecto a cualquier acción e independientemente de las diversas circunstancias particulares, aquello en virtud de lo cual las cosas pías son pías, la única idea de lo pío en razón de la cual se vuelve posible atribuir correctamente la piedad a las cosas pías. Pero Eutifrón no tiene claro esto. Responde que lo pío es hacer lo que él está ha-

definiendum. Dancy menciona otros dos requisitos para una buena definición: 1) que el *definiens* debe dar un paradigma o criterio por cuya comparación se pueden determinar los casos de su *definiendum*; 2) que el *definiens* debe explicar la aplicación de su *definiendum* (p. 80-81).

[30] Para un análisis detallado de la estructura del *Laques* y del método de definición, cfr., entre otros, Kahn (1986: 7-21), Devereux (1977: 133-37) y Dorion (1997:15-79).

[31] Ross (1986: 26-27). Cfr. "El argumento de lo Uno sobre lo Múltiple", *infra*, punto II.2.4.2.

[32] Para un análisis del *Eutifrón,* cfr., entre otros, Geach (1966); Allen (1970); Garret (1974); Rossetti (1996); Dorion (1997).

[33] Tomamos la palabra "idea" como transliteración del término griego, sin las connotaciones que adquirirá en los diálogos medios, para los que reservamos el término en mayúscula: "Idea".

ciendo, acusar a quien obra mal. Podría pensarse que la respuesta de Eutifrón es sólo una de las muchas acciones pías, es una instancia, una acción individual, mientras que lo que se le pide es algo universal que pueda aplicarse a más de un caso[34]. Bien mirado, no es así, pues Eutifrón expresa la *clase* de cosa que él está haciendo ahora: acusar a los homicidas en plural[35]. De manera que el rechazo de la primera definición de Eutifrón por parte de Sócrates se debe, no a su falta de generalidad, sino a que no alcanza el grado de generalidad que una definición exige. La respuesta debe hacer referencia a la única forma o idea por la cual todas las cosas pías son pías. Para explicarlo, Sócrates afirma que la forma de piedad constituye el modelo (*parádeigma*) universal en vistas del cual es posible predicar la piedad de los entes o situaciones particulares[36].

Dos pasajes merecen citarse, pues en ellos aparecen los términos relevantes *eîdos* e *idéa*:

> ¿No es acaso lo pío idéntico a sí mismo en toda acción? Lo impío, a su vez, ¿no es lo contrario de todo lo pío, pero semejante a sí mismo, y no posee una forma única (*mían idéan*) conforme a su impiedad todo lo que va a resultar ser impío? (5d1-5)[37].

> ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de las muchas cosas pías, sino eso otro, la forma misma (*autò tò eîdos*) por la cual todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por una forma única (*mía idéa*) las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. (…) Exponme, pues, cuál es realmente esa forma misma (*autèn tèn idéan*), a fin de que, dirigiendo la vista a ella y sirviéndome de ella como modelo (*paradeígmati*), pueda afirmar que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío. (6d9-e6)

De acuerdo con estos pasajes podemos afirmar que el *eîdos* o *idéa*: a) es un universal, aquello que es lo mismo en todas sus instancias y algo que las instancias poseen (5d); b) existe en sí y es una condición necesaria para que una acción pueda considerarse pía (6d9); c) es un modelo o paradigma para determinar qué cosas son pías y cuáles no (6e4). El término "modelo" puede sugerir cierta semejanza entre las instancias y el universal. Pero aquí tiene la función de distinguir las cosas que son de tal clase de las que no lo son. Conocer el modelo universal es condición para reconocer sus instancias particulares. Un poco más adelante, frente al pedido de definición, Eutifrón contesta que lo pío es lo que agrada a los dioses (9d2-3), pero Sócrates le muestra que lo pío no es pío porque agrade a los dioses, sino que, en todo caso, agradará a los dioses por ser pío. La objeción es significativa pues revela que la cualidad de lo pío reside en las cosas, como una característica común que posee todo aquello que recibe este

[34] Así lo juzgan Shorey (1933: 110, 485); Grube (1935: 11); Robinson (1953: 49-51); Walker (1984: 74).
[35] El primero en señalar este importante punto fue Nehamas (1975/76: 287-88).
[36] La aparición de este término no es indicio de que esté presente aquí la teoría de las Ideas, aunque ha sido así tomado, por ejemplo, por Burnet (1924: 37); Allen (1970: 29); Hare (1981: 15). Contra, Walker (1984: 72-73); Dancy (2004: 123-124).
[37] Las referencias al *Eutifrón* siguen la traducción de J. Calonge Ruiz (1981), Madrid, Gredos.

calificativo. Se trata de algo objetivo, que existe en las cosas mismas, independientemente de que los sujetos lo aprecien o no. Por eso, según Sócrates, Eutifrón ha confundido en su definición un mero accidente (*páthos*) como es el hecho de que lo pío resulte amado, con la realidad misma de lo pío (*ousía*), que es independiente de esto (9d1-11b1).

Como ya señalamos, el esclarecimiento del estatuto del objeto de definición no es la única característica distintiva de los diálogos tempranos. Otro rasgo recurrente es que la cuestión ¿qué es X? resulta prioritaria respecto de cualquier otra cuestión que se pueda formular en torno de X[38]. Por ejemplo, para saber si la acusación que hace Eutifrón de su padre es pía o no, es necesario primero definir qué es lo pío[39]. Sin responder a qué es X, tampoco se puede conocer cómo es. En lenguaje aristotélico, se puede traducir por la prioridad del conocimiento de la esencia sobre el conocimiento de los accidentes[40].

La llamada "prioridad de la pregunta socrática" está perfectamente ilustrada en el comienzo del *Menón*[41]. El diálogo se abre bruscamente con la pregunta de Menón: ¿es enseñable la virtud? Sócrates confiesa su ignorancia sobre la cuestión, ya que ni siquiera sabe qué es la virtud. Así, no se puede saber cómo es la virtud hasta saber qué es la virtud (71b3-4).

Toca por tanto a Menón ilustrar la naturaleza de la virtud y él enumera un gran número de virtudes específicas, propias, cada una, de todo hombre, mujer o niño, en toda circunstancia. No se trata, sin embargo, de una definición de la virtud: como en el caso de las abejas, si se quiere identificar la esencia (*ousía*), no sirve enumerar las diferentes especies o características; análogamente, respecto de la virtud, es preciso indicar la única forma idéntica (*hén eîdos tautón*) y no sus múltiples manifestaciones (70a1-72d1).

"Aquello único que es idéntico en todos los casos" y que justifica el uso de un nombre común es sucesivamente llamado

- *ousía*, lo que una cosa es, su esencia (72b1)
- su único *eîdos* (72c7)
- aquello que está en todos los casos (74a8)
- lo idéntico "sobre todos ellos" (75a7-8).

En el *Menón* queda definitivamente establecida la referencia objetiva de la búsqueda definitoria, que aspira a la esencia de la cosa buscada y pone como exigencia fundamental la determinación de su estatuto ontológico: el objeto de definición es la única forma idéntica que está por encima de las ejemplificaciones particulares, una unidad (*hén*) sobre la multiplicidad (*tà pollá*).

---

[38] Woodruff (1987: 79) llama a este supuesto "principio de la prioridad de la definición". Así también lo hace Nehamas (1986: 277 n.6), Benson (1990: 19), Prior (1998: 98); Brickhouse y Smith (1995: 45) se refieren a "la prioridad epistemológica de la definición".

[39] A partir de Geach (1966: 371) se hace referencia a esta cuestión como "la falacia socrática". Allen (1976, esp. 39); Beversluis (1974); Crombie (1962, vol. 1: 57); Guthrie (1969, vol. III: 352); Robinson (1953: 51) creen que Sócrates está comprometido con la prioridad epistemológica de la definición. Contra, Irwin (1977a: 37-41 y 294); Nehamas (1986); Vlastos (1985: 23-26). Brickhouse y Smith (1995: 46) sostienen una versión más débil del principio, según la cual sin la definición del universal, el conocimiento de las instancias particulares está sujeto a error, lo que no equivale a decir que todos los juicios estén sujetos a error.

[40] Para la controversia entre los especialistas respecto de la prioridad del conocimiento definicional en Sócrates véase, por ejemplo, Bravo (1985: 65-86), Benson (1990: 19-65) y (2000: 112-141), Brickhouse & Smith (1995:45-55) y Prior (1996, vol. III).

[41] Cfr. *Men.* 71a3-b8. Para un análisis detallado de la estructura y contenido del *Menón*, cfr. Bluck (1964); Klein (1965); Day (1994).

En líneas generales, puede decirse que la estructura de los diálogos tempranos se reduce a un mismo esquema argumentativo. Sócrates primero confiesa su ignorancia frente a la presunta sabiduría de los interlocutores y por eso les pide una definición del objeto[42]. Las diversas definiciones propuestas pronto se revelan inconsistentes o no pertinentes, porque no alcanzan la universalidad que Sócrates pide. Una vez desenmascarada la ignorancia de los interlocutores y precisados los términos de la cuestión, Sócrates no parece capaz de sugerir una solución y la confrontación siempre termina en aporía. Pero el carácter refutatorio de estos primeros diálogos no es enteramente negativo porque desvela la ignorancia y libera de los errores al interrogado, quien ahora se puede disponer a aprender[43]. Por otro lado, Sócrates precisa los requisitos de una buena respuesta a la pregunta qué es X. La X de la que se busca una definición es una cierta "idea" (*idéa*) o forma en sí (*autò tò eîdos*), que no aparece ora de un modo y luego de otro, sino que siempre permanece idéntica a los ojos de cualquiera y en cualquier circunstancia, independientemente de lo que cada sujeto pueda pensar y de las diferentes circunstancias en que se manifieste. Esta forma o idea constituye la única esencia invariable (*ousía*) de los múltiples particulares, el criterio o modelo (*parádeigma*) en vistas del cual es posible caracterizar un particular como perteneciente a una determinada clase. En lo que toca a la relación entre este *eîdos* y los particulares, Sócrates afirma que la idea es aquello que, unido a las cosas o presente en ellas, les confiere el carácter: de hecho, las ideas son aquello "en virtud de lo cual" las cosas poseen sus características y cualidades[44]. Así pues, esta forma o idea no aparece solamente como universal sino también como esencia de los particulares, aquello en virtud de lo cual pueden ser considerados como tales. Pero además opera como modelo: es el paradigma que permite distinguir las cosas que pertenecen a una clase y las que no. En los primeros diálogos no se atribuye a este *eîdos* una realidad independiente de los múltiples particulares en que se manifiesta ni una perfección que los particulares jamás puedan alcanzar, como veremos que ocurre en los diálogos medios[45].

Conviene presentar ahora un cuadro esquemático de la versión clásica de la teoría de las Ideas en los diálogos medios, para establecer un término de comparación respecto del cual colocar la doctrina que surge de los diálogos juveniles o de transición y poder apreciar así el desarrollo de la teoría.

---

[42] Véase *Ap.* 20c1-3, 21d2-7, 23b2-4; *Charm*. 165b4-c2, 166c7-d6; *Euthph*. 5a7-c5, 15c12, 15e5-16a4; *La*. 186b8-c5, 186d8-e3, 200e2-5; *Lysis* 212a4-7, 223b4-8; *Hp.Ma.* 286c8-e2, 304d4-e5; *Grg*. 509a4-6; *Men.* 71a1-7, 80d1-4. Para una revisión de las múltiples interpretaciones acerca de la paradójica ignorancia socrática, cfr. Vlastos (1985). Véase también Brickhouse & Smith (1995: 30-45).

[43] Para una discusión de los intérpretes que sostienen que el *élenkhos* puede solamente demostrar la inconsistencia de las creencias de su interlocutor, véase Vlastos (1983a: 44-46). Expresiones más recientes de esta posición pueden encontrarse en Stokes (1986: 1-35 y 440-43) y en los trabajos de Benson (1987, 1989, 1990). Entre quienes señalan múltiples utilidades beneficiosas del *élenkhos* socrático, cfr. Woodruff (1987); Seeskin (1987: cap. 2), quien señala acertadamente que con el *élenkhos* Sócrates examina la manera en que sus interlocutores viven. Brickhouse & Smith (1995: 16-29) señalan entre los resultados positivos del *élenkhos* la purificación de la falsa pretensión de saber, la determinación de lo que debe creerse y de cómo vivir para ser feliz, la definición de las virtudes, la deliberación acerca de la acción correcta y la exhortación a actuar correctamente.

[44] Hay una útil pero incompleta lista de referencias para los términos que Platón utiliza al referirse a la relación entre el universal y los particulares en los diálogos tempranos en Ross (1951: 228-230) y en Fujisawa (1974:42). Cfr. también Dancy (1991: 196-197) y (2004: 186-206).

[45] Esta tesis que niega la existencia de la teoría de las ideas en los primeros diálogos es la prevalente. Cfr. Ross (1986: 26-38, esp. 33), L.-A. Dorion (1997: 208-213). Para un estudio reciente en tal sentido cfr. Dancy (2004) quien declara explícitamente en la introducción que su libro es "a defense of a development view with an analytic emphasis" (p. 1). Hay sin embargo quienes afirman la teoría de las ideas en los diálogos tempranos, sobre todo Allen, R. (1970), pero también véanse Reale (1959) y Rist (1975).

CAPÍTULO II
Las Ideas en el *Fedón*

II.1. Las Ideas en los diálogos medios: una introducción

Pasemos ahora a trazar un esquema de los principales puntos en que es posible resumir la teoría de las Ideas en su versión clásica, con la terminología que le es propia en los diálogos de la madurez, es decir, en *Banquete, Fedón, República* y *Fedro*.

Tales diálogos presuponen una compleja articulación de la teoría de las Ideas, que no se limita a la sintética afirmación de la existencia de ciertas realidades radicalmente diversas de la multiplicidad de las cosas sensibles y correspondientes a ellas, sino que recurre a ellas en una amplia serie de cuestiones estéticas, éticas y científicas.

Los principios fundamentales de la teoría de las Ideas pueden ser formulados como sigue[46]:

1) La Idea es un universal: para cada conjunto de cosas sensibles designadas por el mismo nombre y en posesión de idénticas cualidades existe una Idea.

2) La Idea posee una serie de características enteramente distintas a las de las cosas sensibles: es en sí y por sí, una y única, eterna y autoidéntica, constante e invariable, invisible, pura, incompuesta y homogénea, incorpórea. Existe más allá de las cosas sensibles, absolutamente diferente y separada de ellas[47].

3) La Idea es causa de las propiedades: las Ideas están sujetas a la participación o imitación por parte de las cosas sensibles; de hecho, es en virtud de la presencia (*parousía*) o de la comunicación (*koinonía*) de las Ideas que las cosas adquieren su propiedad y su propio nombre[48]. Las Ideas son así, por definición, "causa" (*aitía*) y "modelo" (*parádeigma*) de las "copias" (*homoiómata*) sensibles, que aspiran a ser como su modelo sin lograrlo jamás.

4) La Idea es el verdadero objeto de conocimiento: en cuanto constituye, en virtud de su propia naturaleza, la realidad realmente real (*ousía óntos oûsa*), la Idea representa el objeto de la verdadera ciencia (*epistéme*) y se vuelve cognoscible a través del pensamiento, por lo que

[46] Cfr. Fronterotta (2001: 43-47).

[47] Cfr. *Phd.* 65d4-8; 74a9-e5; 76d7-77a5; 78c6-79a10; *Smp.* 210e4-211b5; 211d8-e4; *R.* V 476a4-d4; 479e1-9; VI 507b2-8; X 596a5-597e5; *Phdr.* 247c3-e4; 250c2-6.

[48] Cfr. *Phd.* 65d12-e1; 76d7-e4; 100b1-101c7; 102a10-105a5; *Smp.* 211b2-5; *R.* V 476a4-7; c9-d3; VI 507b2-8; X 596a5-597e5; *Phdr.* 250a6-251a7.

son caracterizadas como “inteligibles” y no sensibles. A las cosas sensibles, en cambio, mutables, corruptibles y sujetas a un perenne devenir, se aplica la opinión (*dóxa*), incierta e intermedia entre el conocimiento verdadero y la ignorancia[49].

De esta caracterización de los diálogos tempranos y medios surgen algunas divergencias en relación con la hipótesis de la existencia de las Ideas. Sobre todo, en los diálogos tempranos cada idea aparece como la respuesta a la pregunta por la definición. Como ya señalamos, la respuesta debía atender al universal, al carácter uno e idéntico, que, con todo, está de algún modo presente en las cosas. En tal sentido, nada se dice acerca de que la idea sea en sí y por sí o de que presente una independencia ontológica respecto de las cosas sensibles. En cambio, en los diálogos medios, las Ideas son explícitamente caracterizadas como entidades que existen en sumo grado, diferentes y autónomas respecto del ámbito sensible. En síntesis, la cuestión de la separación es ajena a los diálogos tempranos y propia de la reflexión madura de Platón.

En segundo lugar, en los diálogos medios las Ideas presentan un carácter perfecto, ajenas al devenir y a la relatividad del ámbito sensible, configurándose así como modelos imperfectamente imitados por las copias sensibles. Si bien las Ideas siguen manteniendo el carácter único y autoidéntico propio de los diálogos tempranos, el paradigmatismo de las Ideas y la deficiencia de las cosas sensibles son muy explícitos en los diálogos de madurez.

En tercer lugar, en los diálogos tempranos el recurso a las ideas se vuelve necesario sobre todo para satisfacer las exigencias de la definición de los términos. Más adelante, en cambio, las Ideas pasan a tener un importante papel para otorgar un objeto estable a la ciencia y resolver los problemas planteados en el ámbito de la ética, de la política y de la estética, en un contexto mucho más amplio.

II.2. La distinción entre el ámbito inteligible y el sensible

En los diálogos del período medio Platón ofrece una presentación y caracterización de las Ideas en términos que expresan una total diferencia con las cosas sensibles.

Es en *Fedón* 65d donde Platón las menciona por primera vez y su existencia es afirmada como algo familiar, que no requiere justificación:

> -¿decimos que existe algo Justo-en-sí, o nada?
> -Lo decimos ciertamente, ¡por Zeus!
> -¿Y algo Bello, o algo Bueno?
> -¡Pero es claro!
> -Ahora bien; ¿acaso has visto alguna vez con los ojos algo de esta índole?”
> -Jamás. (*Phd*. 65d4-10)[50]

[49] Cfr. *Phd.* 65d9-66a8; 78e5-79a4; *Smp.* 202a2-9; *R.* V 476d5- 479d10; VI 504c11-511e5; VII 533e7-534a8; *Phdr.* 247c6-e2.
[50] Las referencias al *Fedón* siguen la traducción de C. García Gual (1986), Madrid, Gredos.

En este pasaje, las Ideas se presentan como entidades puramente inteligibles, es decir, captables exclusivamente mediante la inteligencia, sin la intervención de los sentidos. Seguramente, considerar las Ideas como entidades puramente inteligibles quiere decir también considerarlas como entidades incorpóreas o inmateriales, puras y sin mezcla con las cosas sensibles[51]. Platón piensa que solo sirviéndose del pensamiento puro, en sí y por sí, es posible volverse al objeto real puro. El carácter inteligible de las Ideas, en contraposición a las entidades sensibles, reaparece en *Fedro* 247c-e, donde se afirma que las Ideas, carentes de toda característica sensible como el color y la figura, no pueden ser captadas sino con la inteligencia por sí sola.

Es también en el *Fedón*, más específicamente en el argumento de la afinidad del alma con las Ideas[52], donde Platón distingue claramente entre "dos tipos de entes"[53]: uno invisible, el otro visible. Al primer tipo pertenecen las Ideas, que son entidades simples, invisibles y siempre idénticas, afines al alma, mientras que al segundo pertenecen las cosas particulares que tienen el mismo nombre (*homonýmon*)[54], pero que son entidades compuestas, visibles y afines al cuerpo.

En este mismo pasaje, antes de llegar a afirmar el carácter puramente inteligible de las Ideas[55], se afirma su invariabilidad e inmutabilidad en contraposición a la mutabilidad y transitoriedad de las cosas sensibles (cf. 78c-d). Que las Ideas son inmutables mientras que las cosas sensibles son mutables es un tópico. Pero tal vez convenga subrayar, no menos que la inmutabilidad de las Ideas, el hecho de que Platón las caracteriza como siempre idénticas. En efecto, es muy frecuente en los diálogos la afirmación de que las cosas sensibles admiten opuestos, es decir, son grandes y pequeñas, livianas y pesadas, mientras que las Ideas son siempre idénticas y no pueden admitir su opuesto, por lo que permanecen siempre en la misma condición. La afirmación de que ellas son "siempre así" permite inferir que son entidades eternas. Tal característica es explícitamente afirmada en 79d y reaparece en el *Banquete*[56], donde la Idea, en su eternidad e identidad consigo misma, es contrapuesta a las cosas sensibles, que están sujetas al devenir, a la generación y corrupción.

En algunos pasajes se afirma también la simplicidad de la Idea (esto sugiere el hecho de ser *monoeidés*, es decir, de forma o aspecto único). Esta simplicidad se contrapone a la falta de simplicidad o bien a la variedad de aspectos que presenta cada cosa sensible, que por ejemplo no es simplemente bella, sino bella en un aspecto y fea en otro. A la característica de simplicidad probablemente va asociada la de la pureza[57], que resulta de la ausencia de toda mezcla con las cosas sensibles.

---

[51] Leszl (2005: XIII) sostiene que la postulación de las Ideas por parte de Platón entra dentro de una operación más amplia, que reside en el primer reconocimiento de una realidad incorpórea no espacial.
[52] *Phd*. 78 b4-84 b7.
[53] *Phd*. 79 a6-e7.
[54] *Phd*. 78 e2.
[55] La caracterización de la Idea como lo que es inteligible (*noetón*) es afirmada en 80b1 y confirmada en 81b7 y 83b4; en el último pasaje la invisibilidad se une a la inteligibilidad. Esta presentación puede encontrarse también en *República*, especialmente en los pasajes siguientes: VI 507a-b, 508c, 510b y 511c; VII 532a.
[56] *Smp*. 211a1; b1-2. Cfr. *R.* VI 485b y 500c. Sobre este pasaje del *Banquete* volveremos en ocasión de aclarar la perfección de la Idea y la imperfección sensible.
[57] *Phd*. 66 a y *Phil*. 59 c.

Entidades invisibles (Ideas)	Entidades visibles homónimas (cosas sensibles)
inmutables	mutables
idénticas	nunca idénticas (admiten opuestos)
de aspecto único	de múltiples aspectos
captables por la razón	captables por los sentidos
eternas	corruptibles
simples	compuestas

De los pasajes considerados puede concluirse que Platón, cuando ofrece alguna presentación de la teoría de las Ideas, parte de la admisión de una fundamental diferencia entre el ámbito de lo sensible y el ámbito de lo inteligible, que es también una diferencia entre lo que es corpóreo y lo que es incorpóreo, entre lo que es eterno e inmutable y lo que es transitorio y mutable. La admisión de que entre estos dos ámbitos hay una cierta clase de escisión, como consecuencia de la profunda diferencia entre aquello que es de naturaleza inteligible y lo que es de naturaleza sensible o corpórea, suscita problemas que son discutidos en profundidad en el *Parménides*.

II.3. Las Ideas como paradigmas y la imperfección de las cosas sensibles

Una vez admitida la radical diferencia entre las Ideas y las cosas resulta legítimo preguntarse: ¿cómo pueden los hombres (que también pertenecen a la esfera sensible, imperfecta y relativa) alcanzar la realidad suprema de las Ideas? La respuesta a esta pregunta la proporciona la doctrina de la reminiscencia, que muestra que el aprendizaje no se realiza por percepción, sino por el recuerdo de lo que el alma inmortal ha conocido antes de encarnarse en un cuerpo.

El argumento de la *anámnesis* se introduce como prueba de la inmortalidad del alma (*Phd.* 72e3-73a3): Si el aprender no es otra cosa que recordar lo que se ha conocido en un tiempo precedente, es necesario admitir entonces que el alma existía antes de encarnarse en el cuerpo mortal. A nosotros nos interesa porque en este argumento la Idea es caracterizada, ya no como universal, como la característica única que está presente en cada uno de las múltiples instancias particulares, sino como paradigma, como realidad ontológicamente superior a la que los particulares solo pueden aspirar o imitar.

Frente al pedido de aclaración, Sócrates propone un ejemplo (73c4-74a8): el recuerdo se presenta cuando el alma concibe, intuye, otra cosa, en ocasión de una percepción. Cuando percibimos A, recordamos B; pero A y B son distintos. Esto significa que percibir A no es suficiente para conocer B; A no puede remitir a B, a menos que *hayamos conocido previamente a B* y lo hayamos olvidado[58]. El simple hecho de que la percepción haga que la mente piense en un segundo objeto representa un caso de reminiscencia y es indiferente que el objeto recorda-

[58] Cfr. Nehamas (1975a).

do sea similar o diferente al primero, porque la reminiscencia puede darse sea por vía de semejanza sea por desemejanza. Sócrates ofrece una demostración más rigurosa cuando conecta la reminiscencia con la teoría de las Ideas (74a9-75d5): si existe un ente al que se da el nombre de "Igual en sí", diferente de las piedras y de los leños iguales y que se encuentra más allá de estos, siempre inmóvil e idéntico a sí mismo, ¿de dónde obtuvimos su conocimiento? No, por cierto, de las cosas sensibles iguales, inciertas, mutables e imperfectas: de hecho la percepción de las cosas sensibles iguales hace que la mente piense en lo Igual en sí, pero, confusa como es, no puede en realidad generarlo. Es por tanto necesario que el alma conociese la Idea de lo igual antes del tiempo en que, viendo las cosas iguales, piense que ellas tienden a asemejarse a lo Igual en sí, aunque sean siempre inferiores.

La estrategia general del argumento consiste en afirmar que las piedras y leños iguales tienen una cierta característica que lo Igual en sí no tiene, esto es, que "parecen iguales a uno y desiguales a otro" (74b8-9). La afirmación es ambigua, porque podría traducirse como "parecen iguales a un hombre, pero no a otro" o como "parecen iguales a una cosa … pero no a otra".

Bostock, en su comentario al *Fedón*, se inclina por la segunda posibilidad. Sostiene que en *República* se dice que las cosas participan de propiedades opuestas y no sólo que lo parecen[59]. No obstante, si atendemos al pasaje de *Banquete* 210e-211b, podría decirse que ambos tipos de relatividad (al sujeto observador y al respecto) afectan a las cosas sensibles. Volveremos sobre este pasaje del *Banquete* una vez concluido el análisis del argumento del *Fedón*.

Hasta aquí hemos considerado la afirmación inicial de que lo Igual en sí no es lo mismo que los leños iguales, aunque es nuestra percepción de tales cosas iguales lo que "pone en nuestra mente" lo Igual en sí. Pero esto no parece todavía un fundamento suficiente para afirmar que la percepción no puede explicar nuestro conocimiento de lo Igual en sí.

Para fundamentarlo, debemos prestar atención a otra afirmación según la cual las cosas particulares que percibimos no consiguen ser como lo Igual en sí.

Esto mismo se afirma de varias maneras:

1) Las cosas iguales no nos parecen iguales como lo Igual en sí, sino que *carecen* de algo (74d5-7).
2) Las cosas iguales *pretenden* ser como lo Igual en sí, pero son *inferiores* (74d9-c2)
3) Ellas *desean* lo Igual, pero son deficientes (75b1-2)
4) *Se esfuerzan* por ser como lo Igual, pero son *inferiores* (75b7-8)

Si bien las expresiones son un tanto metafóricas, cabría preguntarse qué intenta expresar Platón con estas metáforas.

Ross sostiene que "este es el primer lugar en el que se destaca este aspecto de las Ideas: no como universales manifestados en los particulares, sino como ideales, modelos o límites a los que las cosas individuales solo se aproximan"[60]. Por su parte, Taylor señala que "el acento puesto en que las cosas sensibles siempre fracasan en la completa realización de la Idea signi-

[59] Bostock (1998: 77-78). Al denominado "argumento de los opuestos" de *R*. V atenderemos en el punto III.1.1, cfr. *infra*.
[60] Ross (1986: 41).

fica que las cosas sensibles son tratadas como imitaciones de la Idea”[61]. Bostock echa de menos en la interpretación tradicional una explicación transparente de qué quiere decir corresponder con algún modelo y por qué las cosas sensibles no pueden alcanzar ese modelo[62].

Hay al menos dos maneras de interpretar la deficiencia de las cosas sensibles. De acuerdo con una, decir que los particulares no alcanzan a ser como las Formas es meramente decir que los particulares no son lo mismo que las Formas. Entender la deficiencia como no identidad presenta, sin embargo, algunos problemas. En particular, debe decirse que “no ser lo mismo” es una relación simétrica, de manera que sería igualmente verdadero sostener que la Idea no alcanza a ser como los particulares. Esta propuesta niega un punto importante: la Idea y los particulares que son denominados por ella comparten ambos una característica común, en nuestro caso la característica de ser igual. La segunda posibilidad, que soslaya estas dificultades, es que la deficiencia de los particulares consiste en que ellos sólo pueden exhibir relativamente las características que las Ideas exhiben absolutamente. Así, las cosas sensibles admitirán ambas características opuestas, mientras que las Ideas no. Los iguales sensibles son deficientemente iguales en cuanto que son capaces de ser desiguales; no son simplemente iguales, sino solo relativamente. En contraste, la Idea de Igual es igual absolutamente, y jamás puede admitir su contrario.

Esta manera de entender la deficiencia encuentra apoyo en un pasaje de *Banquete*, en el que se presenta la Idea de Belleza como una entidad absoluta y supremamente bella:

> Intenta ahora –dijo ella- prestarme la máxima atención posible. En efecto, quien ha sido guiado hasta este punto por la instrucción en las cuestiones relativas al amor y ha contemplado ya las cosas bellas en su sucesión y en su orden correcto, (...) advertirá súbitamente algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, que era la meta de todos sus esfuerzos anteriores, algo que, en primer lugar, es siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece, algo que, por otra parte, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni bello en un momento y feo en otro, ni bello respecto de una cosa y feo respecto de otra, ni bello aquí y feo allá, como si fuera bello para unos y feo para otros. Y esta belleza (...) no estará en algo diferente de ella misma sino que se le aparecerá en sí misma y por sí misma (*autò kath’autó*), estando siempre consigo misma en la unicidad de su aspecto, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y la muerte de estas no le causa ni aumento ni disminución ni produce ningún efecto sobre ella” (*Smp.* 210e1-211b5).[63]

La intención de Platón en este texto es excluir toda relatividad de la Idea. En primer lugar, la relatividad al tiempo: La Idea de Belleza existe siempre, no es bella ahora y luego no, sino que es siempre bella; en segundo lugar, se excluye la relatividad al respecto: la Belleza no es bella

[61] Taylor (1956:187).
[62] Bostock (1986: 86).
[63] Las referencias al *Banquete* siguen la traducción de M. Martínez Hernández (1986), Madrid, Gredos.

respecto de una cosa y fea respecto de otra; tampoco es relativa al *lugar*: no es aquí bella y allí fea; por último, excluye la relatividad *al observador*: no es bella porque a uno le parezca bella y a otro no[64].

La deficiencia de lo sensible consiste precisamente en su estar sometido al tiempo, respecto, lugar y observador. La perfección de la Idea consistirá, inversamente, en su independencia, tanto de las circunstancias del objeto como del punto de vista del observador. La Idea, absoluta y siempre idéntica, no sufre ningún tipo de alteración, aun cuando haya cosas sensibles que participen o que dejen de participar de ella.

Este lenguaje de la deficiencia aplicado al ámbito de la multiplicidad no aparecía en los diálogos tempranos. La única distinción que se establecía allí entre el *eîdos* y los particulares era la que existía entre lo particular y lo universal. La novedad del *Fedón* es la concepción de la Idea como paradigma, entendido no ya como el criterio para determinar si una cosa pertenece o no a una clase[65], sino como aquella entidad perfecta a la que los particulares sensibles infructuosamente aspiran[66].

II.4. Las Ideas como causas de las propiedades sensibles

En un célebre pasaje del *Fedón* (99c6-105c6), Sócrates expone su “segunda navegación” (*deúteros ploûs*), emprendida después de largas búsquedas juveniles consagradas al estudio de la naturaleza y de las causas de los fenómenos naturales y bien pronto interrumpidas por la inconsistencia de las doctrinas físico-cosmológicas del tiempo: el nuevo método elaborado por Sócrates consiste esencialmente en la identificación de una “clase de causa” de las cosas y de sus características diferente y más segura que la propuesta por los físicos. Admitiendo que existan los entes a los que se hace siempre referencia –lo Bello en sí, lo Bueno en sí, lo Grande en sí, etc.- debe proponerse la hipótesis de que, si hay algo bello además de lo Bello en sí, no es bello por ninguna otra razón sino porque participa de lo Bello en sí: tal es el género de causa y el modelo de causalidad al que Sócrates recurre.

Sedley[67] señala que Platón utiliza diferentes locuciones para expresar su noción de causa:

1) *aítion* / *aitía*: causa, explicación[68]
2) *diá* seguido de acusativo o dativo causal: “en virtud de”

[64] Esta interpretación de la deficiencia se remonta a un célebre artículo de Vlastos “Degrees of reality” (1969: 291-325), seguido luego por Nehamas (1975a) y White (1992).
[65] Este era el sentido que aparecía en un diálogo temprano como el *Eutifrón*.
[66] Diferentes concepciones acerca de la Idea como paradigma pueden encontrarse en Bluck (1957: 115-117), Allen (1960: 147-64) y Sedley (1998: 114-32).
[67] Sedley (1998: 115).
[68] M. Frede (1980: 217-49) señala que ambos términos tienen una connotación legal, pero mientras *aítion* refiere a lo que es responsable de algo (en este contexto legal, sería la persona culpable), por lo que presenta un estatuto ontológico, *aitía* es más bien la acusación de que x hizo tal y tal cosa, por lo que tiene un estatuto proposicional. Ledbetter (1999:255-65), por su parte, si bien está de acuerdo con Frede en distinguir el uso de *aítion* y *aitía* en Platón, no considera que haya que entenderla como la distinción entre items proposicionales y no proposicionales. Cree más bien que *aitía* hay que asociarla con una causa subjetiva, pues en el *corpus* platónico se usa *aítion* y *aitía* indistintamente para significar causa, pero solo *aitía* para significar razón (en el sentido subjetivo). Wolfsdorf (2005), fundándose en un exhaustivo rastreo de ambos términos en el *corpus*, no cree que en Platón pueda trazarse tal distinción.

3) *poieîn*: “causar”, “hacer F” (99b7, 100d5)

A pesar de las diferencias sintácticas, Platón las usó en forma intercambiable.

Es importante advertir que el término griego *aitía* tiene un significado mucho más amplio que el de causa, con que se lo traduce normalmente en las lenguas modernas.

El adjetivo *aítios* seguido de un genitivo significa “responsable por”. Dar la causa (*aítion*) de x es indicar la cosa responsable (*tò aítion*) para x. Cuando se habla de “cosa responsable”, el término “cosa” tiene un sentido muy vago, pues puede significar un elemento material como el fuego o el hueso, un proceso matemático como la adición, el bien, el alma, la inteligencia o una Idea como la Grandeza o lo Impar. Resulta evidente que, desde el punto de vista platónico, la causa no debe entenderse en el sentido moderno de antecedente temporal que es la supuesta condición del acaecimiento de un evento.

D. Sedley no comparte la interpretación de Vlastos[69], pues considera que conduce a concebir las Ideas como razones lógico-metafísicas de la realidad sensible y la participación como una inferencia analítica a través de la cual una definición se extiende de los objetos a los que pertenece esencialmente –las Ideas- a los objetos que, asemejándose a los primeros, corresponden aproximadamente a su definición –las cosas sensibles. Sedley sostiene, en cambio, que toda causa es una cosa, un ente ontológicamente determinado que, para poder producir ciertos efectos, debe él mismo poseer tales efectos por definición.

Hechas estas aclaraciones sobre el concepto de *aitía* en Platón, volvamos al análisis del pasaje del *Fedón*. El problema que ahora aborda Sócrates es por qué algo es lo que es, por qué algo llega a ser o deja de ser (97c6-7); es decir, la discusión no está limitada a la generación y corrupción en sentido absoluto, sino que también se interesa por el cambio que supone adquirir o perder una propiedad. Sócrates, como es habitual, no brinda un tratamiento de esta cuestión, sino que relata sus propias experiencias intelectuales. Primero discute y rechaza los tipos de causas que investigan los físicos. Para los filósofos precedentes la causa de la generación o corrupción de las cosas es la adición o supresión de otra causa análoga. Por ejemplo, el crecimiento se explica por la adición de carnes a otras carnes; la muerte por disolución, disgregación, de partes materiales. Pero eso, para Sócrates, es no distinguir las verdaderas causas de las condiciones necesarias para que la verdadera causa opere. Es tanto como explicar su permanencia en la prisión aludiendo a sus huesos y tendones, que son solo las condiciones sin las cuales no podría estar sentado allí pues la verdadera causa es su decisión de soportar la pena antes que huir y desertar. La primera crítica a las teorías de la época, pues, es su indistinción entre condiciones necesarias y verdaderas causas. Pero Sócrates dirige una segunda crítica a estas teorías científicas porque encuentra ciertas posiciones contradictorias. Así, por ejemplo, la adición de un uno a otro uno es causa del dos, pero también la división de uno es causa del dos; ¿cómo es posible que el mismo efecto (en este caso: el dos) sea producido por causas contrarias? A su vez, algo puede ser mayor por una cabeza, pero también puede ser menor por una cabeza; ¿cómo es que la misma causa produce efectos contrarios? Más aún –

[69] Vlastos (1969c: 291-325).

prosigue Platón–, la cabeza, que es pequeña, hace a alguien mayor; ¿cómo es que la causa de una propiedad tiene la propiedad contraria a la que debe producir?

A partir de la crítica a las teorías mecanicistas, Sedley infiere tres leyes generales de causalidad en Platón: si la causa X produce el efecto x en cualquier objeto entonces 1) X no puede ser no-x; 2) el opuesto de X (no-X) no puede producir el efecto "x" en ningún objeto; 3) X no puede producir el efecto no-x en ningún objeto[70]. Análogamente argumenta Hankinson: si A) el mismo efecto no puede ser producido por causas opuestas, entonces B) la misma causa no puede producir efectos opuestos; por lo tanto, la causa X, responsable del efecto x, no podrá C) ser ella misma no-x, sino que tendrá que D) ser x[71]. Es importante advertir que estas leyes de causalidad marcan las condiciones que debe cumplir una verdadera causa para Platón. Ella debe ser universal, en el sentido de que es la única entidad que explica todos los casos particulares y, a su vez, debe ser absoluta, en tanto es aquella entidad que posee la propiedad completamente, sin relatividad alguna.

Si volvemos nuestra atención al pasaje de *Fedón* 100b1-e3, Sócrates atribuye a las Ideas el papel de causas de las cualidades de las cosas sensibles. De hecho, las cosas sensibles adquieren de las Ideas su propio nombre (*eponimía*): como Platón afirma, a las cosas les pertenece temporalmente el nombre que pertenece eternamente a las Ideas con las que se ponen en relación y por la duración de esta relación[72]. La Idea es así aquello que es (por ejemplo, bella) por sí misma, de modo intrínseco, por tanto recibe la misma calificación que las cosas sensibles, aunque no del mismo modo[73]. La Idea, en cuanto es aquello que es por sí, se diferencia de las cosas sensibles justamente en esto, porque aquellas cosas son lo que son (por ejemplo, bellas) de modo derivativo, por alguna relación con la Idea.

En general, la relación entre los niveles de la realidad es denominada "participación" (*méthexis*) o "comunicación" (*koinonía*): las cosas sensibles participan de las Ideas o se comunican con ellas[74]. El mecanismo de la participación será sometido a un análisis ajustado solo en el *Parménides* y no casualmente, en el *Fedón* (100d3-8), Sócrates insiste en la necesidad de la relación participativa, dejando en cambio voluntariamente de lado el problema de su articulación y de su modalidad. En este pasaje menciona tres términos para referirse a la relación entre Ideas y particulares sensibles: participación (*metékhei*, 100c5), comunicación (*koinonía*, 100d5) y presencia (*parousía*, 100d6)[75].

La hipótesis de la participación entre las cosas sensibles y las Ideas se basa en el explícito reconocimiento de que las Ideas son *aquello en virtud de lo cual* las cosas sensibles poseen

[70] Sedley (1998:121).
[71] Cfr. Hankinson (1998: 84-102) y Gill (2012: 22-23).
[72] Cfr. *Phd.* 78d10-e2; 102a10-b2; c10-d2; 103b6-c1; e2-5. Platón retoma la cuestión de la eponimia en el contexto más amplio de la indagación sobre la participación de las cosas sensibles en las ideas, en *Prm.* 130e4-131a1.
[73] Esta es la denominada "autopredicación" de las Formas, cuyo significado preciso abordaremos al analizar el *Parménides*.
[74] Para una revisión semántico-conceptual de los términos que Platón utiliza para referirse a la relación entre Ideas y particulares, cfr. el clásico artículo de Fujisawa (1974:30-58). Fujisawa realiza también un relevamiento estadístico que le permite establecer una evolución desde a) un vocabulario de la presencia (frecuente en los diálogos tempranos), b) un vocabulario de la participación, relevante a partir de los diálogos medios y c) un vocabulario de la imitación que, aunque presente en los diálogos medios, se vuelve más frecuente en los tardíos.
[75] De una relación de participación se habla también en *Phd.* 102b y en *Smp.* 211b. En la *República* se menciona a la *koinonía* en VI 476a, pero enseguida se habla explícitamente de participación (476d). De una relación de imitación se habla en *R.* VI 500c, además (y en general) en *Phdr.* 250a-b, en *Parm.* 132d y en *Tim.* 39d-e, 48e-50a, 50c.

ciertas características o la *causa* de sus cualidades[76]; sin embargo, esta cuestión permanece evidentemente muy vaga e indefinida mientras no se precise cómo se explica efectivamente la causalidad de las Ideas respecto de las cosas.

Los problemas de la relación participativa los veremos con mayor detenimiento a la hora de analizar el *Parménides*. Por el momento, podemos trazar esquemáticamente, siguiendo a Fronterotta[77], una distinción entre una versión concreta y fuerte de la participación y una versión débil y sustancialmente metafórica de la *méthexis*.

En su versión fuerte, la participación de las cosas sensibles en una Idea implica que la Idea esté presente (*párestin*, *énestin*) en las cosas participantes o esté unida (*prosgenoméne*) a ellas y que las cosas, en consecuencia, "poseen" (*ékhousin*) o "reciben" (*dékhontai*) esta Idea: por ejemplo, todas las cosas sensibles bellas se revelan bellas en cuanto, estando lo bello en sí "presente" en ellas o "unido" a ellas, "tienen" o "reciben" la belleza[78]. En su versión débil, en cambio, la participación consiste en la semejanza de las cosas sensibles a una Idea. En tal caso, las cosas se reducen a "copias" o "imágenes" (*mimémata*, *eikónes*, *homoiómata*) de aquella Idea que constituye a la vez su modelo original (*parádeigma*): por ejemplo, todas las cosas sensibles bellas pueden ser caracterizadas como tales porque se asemejan a lo bello en sí como la copia a su modelo y son tal como él[79]. Más allá de esta distinción esquemática, ninguna indicación en los diálogos lleva a preferir una u otra concepción de la *méthexis*: sigue presente la cuestión de entender de qué modo las Ideas pueden estar presentes en la esfera sensible o asemejarse a los entes espacio-temporales y si no existe una verdadera contradicción entre las dos modalidades de la relación de participación. Por lo demás, ya a primera vista, el principio mismo y la posibilidad de la participación parecen expuestos a no pocas dificultades: si cada Idea es la unidad inteligible autoidéntica más allá de la multiplicidad sensible[80], ¿cómo podrá estar contemporáneamente presente en una pluralidad de cosas participantes? Además, si las cosas sensibles en devenir y las Ideas plenamente reales presentan tal radical y recíproca diferencia ontológica, ¿cómo podrían asemejarse unas a otras? Y, en suma, ¿cómo conciliar en general la hipótesis de una relación entre dos ámbitos, como quiera que sea concebida, con la cuestión de su absoluta separación?

---

[76] Para el empleo de estas expresiones en los diálogos platónicos, cfr. por ejemplo *Hp.Ma*. 287c1-d3; 289d2-8; *Euthphr*. 6d10-e1; *Phd*. 100c3-d8; 102c1-d2.
[77] Cfr. Fronterotta (2001: 150-151).
[78] A esta concepción de la participación, muy cercana al significado literal de los verbos *metékhein*, *metalambánein* y *koinoneîn* se hace referencia en *Phd*. 100d4-6; 104b6-c1; 104e7-105a5; *Smp*. 211b2-5.
[79] Para la participación como semejanza de las cosas con la Idea cfr. *Phd*. 76d7-e4; *R*. X 597a1-5; *Phdr*. 250a6-b5; 250e1-251a7.
[80] Véanse los desarrollos expuestos en los diálogos tempranos en el punto I.2. Cfr. además *R*. V 476a4-7; X 597c1-d3; *Phdr*. 249b6-c1; pero sobre todo *Prm*. 131a7-8; e3-4; 132a1-7; *Phlb*. 14c7-15c3.

CAPÍTULO III
Las Ideas en la *República*

III.1. Los argumentos en favor de las Ideas en la *República*

En la *República* Platón entreteje su propuesta política con importantes teorías metafísicas y epistemológicas, tales como la distinción ontológica entre Ideas y cosas sensibles conectada con la distinción gnoseológica entre conocimiento y opinión. En una misma obra, ofrece dos argumentos distintos para probar la existencia de Ideas: el argumento de la copresencia de opuestos y el argumento de lo uno sobre lo múltiple. En este capítulo ofreceremos un análisis de los argumentos para sostener que, si bien no alcanzan a probar la existencia de Ideas, son altamente significativos para delimitar los requisitos que el objeto de conocimiento debe exhibir para Platón. En la última sección, atenderemos a la caracterización de la Idea como objeto de conocimiento. A diferencia de las cosas sensibles, las Ideas cumplen todos los requisitos de la plena cognoscibilidad, vale decir, la unicidad, la inmutabilidad y la determinación.

III.1.1. El argumento de la copresencia de opuestos

Al final del libro V de la *República*, Platón proporciona un breve argumento a favor de la existencia de Ideas, denominado por los especialistas "argumento de la copresencia de opuestos"[81].

Más que analizarlo en forma abstracta, conviene atender al contexto en el que se inscribe.

Una vez esbozada la ciudad ideal, se pregunta a Sócrates cómo puede realizar en la práctica esa ciudad que se ha trazado de palabra. Responde con tres propuestas políticas, de carácter radical y escandaloso: en primer lugar, incluir a las mujeres en la clase de los guardianes y brindarles la misma educación; en segundo lugar, establecer la comunidad de mujeres, niños y bienes para esta clase superior y, en tercer lugar, otorgar el gobierno a los filósofos. Él caracteriza estas propuestas como olas, de creciente magnitud, que es necesario enfrentar. Y se trata de olas de incredulidad, de la que es plenamente consciente.

---

[81] Para un análisis del argumento de los opuestos, sigue siendo muy valioso el artículo de Allen (1972: 362-73). Véanse también Cooper (1986: 229-242) y, más recientemente, Fronterotta (2007: 115-160), quien sintetiza y discute las posiciones de Fine, Ferrari y Kahn.

Sócrates subraya que la condición esencial para que esa ciudad se produzca en la medida de lo posible es que coincidan la filosofía y el poder político (473c11-e1)[82]. Para garantizar la felicidad privada y pública deben gobernar los filósofos pues, como dice Sócrates más adelante, solo los filósofos tienen conocimiento de lo bello, lo justo y lo bueno, de manera que cuentan con un modelo claro cuya constante contemplación les permitirá implantar las normas en la ciudad y conservarlas con su vigilancia (484c6-d3).

Frente a la propuesta de Sócrates, se plantea el tema de quién es el filósofo, para distinguirlo de otras figuras que solo se le asemejan. La sección final del libro V de la *República* viene a suministrar este criterio de demarcación y es de este modo como se introducen algunas de las tesis más significativas relativas a la existencia y a la cognoscibilidad de las Ideas que se pueden encontrar en los diálogos. Estas páginas entran dentro de los documentos más interesantes de la ontología y de la epistemología de Platón pues allí aparece nuevamente la distinción metafísica entre Ideas y cosas que participan de ellas, pero ahora conectada con la distinción gnoseológica entre conocimiento y opinión (476d-480a).

Con el propósito de definir al filósofo y de establecer un criterio para separar a los auténticos filósofos de los amantes de espectáculos, de los cuales los filósofos tienen solo la apariencia, se establece la distinción entre las Ideas y las cosas que participan de ellas[83]. A los ojos de Sócrates, el filósofo es aquel despierto que distingue el original de las semejanzas, aquel que conoce las Ideas en sí y las diferencia de las cosas que solo participan de ellas. El amante de espectáculos, en cambio, es aquel dormido que no logra captar la diferencia ontológica entre Ideas y objetos sensibles y concede plena realidad a lo que son sólo copias. Este último no capta la Belleza en sí, sino que se limita a la aprehensión de las múltiples cosas bellas y, lo que es más importante, sus creencias acerca de lo bello, lo justo y todo lo demás constituyen opiniones y no verdadero conocimiento (479d). La índole de esas creencias corresponde a las cosas mismas de las que se ocupa: son múltiples, variables y siempre relativas en comparación con las Ideas únicas, inmutables y eternas aprehendidas por el filósofo[84].

En este punto, Sócrates observa que tal conclusión podría no ser aceptada y que por lo tanto se vuelve necesario recurrir a un argumento suplementario para provocar la aceptación también del amante de espectáculos (476e7ss), un interlocutor que ignora los fundamentos de la teoría de las Ideas. Se trata de una sección muy conocida, en la cual se ofrecen importantes aspectos de la concepción ontológica y epistemológica de Platón.

El primer movimiento de la argumentación platónica puede esquematizarse así[85]:

Quien conoce, conoce necesariamente algo que es (*ti … ón*), porque es imposible conocer lo que no es. Por extensión, se formula este principio: lo que es absolutamente (*tò mèn pantelós ón*)

[82] Se discute el carácter utópico del proyecto político de Platón. Cfr. Boeri.-Tursi (1992: 100-103). Boeri (p. 103) sostiene que el modelo del Estado ideal es irrealizable en los mismos términos en que se lo enuncia, pero realizable en el sentido de que aquello que imita al modelo se aproxima a él en la medida de lo posible, por lo que conserva un valor positivo.
[83] Cfr. Ferrari (2000b: 367).
[84] Varios estudiosos han pretendido excluir que la distinción entre *epistéme* y *dóxa* introducida en este texto comporte una distinción correlativa de dos tipos o niveles de realidad. Una posición de este tipo es propuesta por Fine (1978: 121-39), pero ha sido criticada por González (1996: 245-75), Baltzly (1997: 239-72) y Fronterotta (2007: 115-60).
[85] Cfr. Graeser (1991: 374-378).

es absolutamente cognoscible (*pantelòs gnostón*, 476e9-477a4); por otra parte, lo que no es absolutamente es absolutamente incognoscible. Si existe un ente que es y no es al mismo tiempo, intermedio (*metaxý*) entre el puro ser y el absoluto no ser, a él corresponde una forma de conocimiento intermedia entre el verdadero conocimiento y la ignorancia: la opinión (*dóxa*). La opinión no puede tener el mismo objeto que la ciencia, porque en tal caso coincidiría con ella y un único e idéntico objeto se revelaría cognoscible y opinable a la vez, ni puede tener por objeto lo que no es, porque es imposible opinar nada: diferente de la ciencia y de la ignorancia, la opinión está a mitad de camino entre ellas, opina por tanto un objeto diferente del ser y del no ser, uno que es intermedio entre lo que realmente es y lo que absolutamente no es[86].

El problema más agudo para la interpretación de este pasaje es qué significado otorgar al verbo ser[87]. Un examen sistemático de las distintas interpretaciones y sus fundamentos excede naturalmente los límites de este trabajo. Para los propósitos que perseguimos, basta tener en cuenta que tanto el ser absoluto como lo que es y no es son un *ti*, algo existente. Esto significa que la oposición es/no es no puede referir a la cuestión de la existencia, sino que tendrá que referir a un particular modo de existencia. Pero si no es la existencia pura y simple la que distingue el plano de la unidad del de la multiplicidad, ¿qué sentido se puede atribuir a la afirmación de que algunos objetos “son y no son”? Para responder esta pregunta y aclarar la naturaleza de este oscuro objeto de opinión, Platón introduce el argumento de los opuestos. En efecto, el objeto de la opinión, ubicado entre el ser y el no ser, se identifica con la infinita multiplicidad de cosas sensibles que aparecen a la vez justas e injustas, pías e impías, grandes y pequeñas, livianas y pesadas, bellas y feas. Hay unanimidad entre los intérpretes en entender en sentido predicativo la afirmación que se encuentra en 479b9-10, en que Glaucón se pregunta si cada una de las muchas cosas es o no es más bien lo que se dice que es. Platón quiere decir que cada término perteneciente al plano de la multiplicidad es F y no-F, suponiendo claramente que existen en cambio términos que son solo F, es decir, que son solo lo que son. Es evidente que en este contexto *estí* y *ouk estí* son utilizados en sentido predicativo, es decir como cópula de un predicado determinado. Las múltiples cosas sensibles son y no son porque admiten predicados opuestos, mientras que las Ideas no, de manera que es preciso establecer una diferencia ontológica entre ambas.

Lo que el argumento supone es que cualquier cosa calificada por un opuesto será calificada por el otro y aún más, que esta calificación conjunta es consistente.

[86] Cfr. Fronterotta (2001: 70-71).

[87] Sobre el problema del sentido del verbo ser en este pasaje, véase Kahn (1973). La interpretación tradicional, que confiere al verbo ser un significado existencial, es defendida particularmente en el clásico comentario a la *República* de Cross y Woozley (1964: *ad. loc.*), pero también White (1976: 105ss.) expresa la pertinencia de una teoría dualista como resultado del razonamiento del pasaje. M. Vegetti (2000: 29, 31-32 y 96-102) subraya el carácter primariamente ontológico de la epistemología construida en esta secuencia argumentativa. Otra propuesta interpretativa es la de Vlastos (1998: 219-234), quien entiende el verbo ser en sentido predicativo. Para una defensa más reciente del punto, cfr. Ferrari (2000). Fine (1978: 122-29) y (1990: 87-91), en cambio, confiere al verbo ser un sentido veritativo para sostener que la diferencia entre ciencia y opinión no se basa en objetos sino en proposiciones, punto de vista seguido por Baltzly (1997). Para un examen agudo de la posición de Fine, cfr. González (1996: 262-275). Para una evaluación crítica de las posiciones de Fine y Ferrari, cfr. Fronterotta (2007: 115-60), quien restituye legitimidad a la interpretación tradicional.

¿Qué tipo de predicado satisfará estas condiciones? Los primeros candidatos son los predicados relacionales, especialmente comparativos. Decir, por ejemplo, que una cosa es grande es implícitamente decir que es más grande que otra; comparada a alguna tercera cosa, será también pequeña. Los ejemplos de Platón de grande/pequeño, doble/mitad, liviano/pesado son relacionales en este sentido. Es porque son relacionales que tales opuestos implican sus opuestos y no introducen ninguna genuina contrariedad en las cosas que califican conjuntamente. Ahora bien, mientras que los objetos sensibles admiten atributos opuestos, las Ideas son autoidénticas, de un solo aspecto (*monoeidés*), de manera que es preciso concluir que se trata de objetos ontológicamente diferentes.

Cross & Wozzley (1964: 159), en su comentario a la *República*, sostienen que el argumento no prueba la existencia de Ideas. La razón que aportan consiste en decir que los atributos relacionales no implican esta clase de contradicción susceptible de empujar al alma a separar la cosa sensible de la Idea. En efecto, que una misma cosa sea a la vez fea y bella, grande y pequeña, etc., no implica contradicción en tanto se tenga en cuenta un tercer término de comparación. Esta apreciación es justa, porque la formulación del argumento no permite ver en qué sentido la realidad sensible es en sí misma contradictoria ni por qué los ejemplos citados por Sócrates contravienen el principio de no contradicción explícitamente enunciado en el libro IV de la *República* (436b8-c2). Julia Annas (1981: 206-7) comparte esta apreciación, sosteniendo que aun cuando aceptemos que la aplicación de términos como justo, doble, a particulares es siempre relativa y, por tanto, insatisfactoria con respecto a una aplicación absoluta, esto no es suficiente para mostrar que tales términos tengan una aplicación no relativa. Con Annas, puede decirse que no hay aquí un argumento a favor de la existencia de las Ideas. Sólo se supone que la Idea es un portador absoluto de su predicado, que excluye su opuesto.

En realidad, no es necesario suponer que Platón condene a los objetos sensibles por ser intrínsecamente contradictorios. Las “múltiples cosas bellas” no infringen el principio de no contradicción, porque son solo apariencias de contradicción[88]. Es en virtud de los múltiples aspectos bajo los cuales los objetos de los sentidos se nos presentan que los predicados contradictorios se les aplican, pero en diferentes respectos o relaciones. Las apariencias de contradicción, sin embargo, llaman nuestra atención sobre la existencia de objetos que exhiben su propiedad absolutamente. En *República* VII 523a-525b Platón ofrece el ejemplo de los tres dedos de una mano. El anular será grande y pequeño, más pequeño que el dedo medio y más grande que el meñique. Ellos son todos igualmente dedos y su visión no obliga al alma a reflexionar sobre lo que significa ser un dedo. Pero con la medida de estos dedos la situación es diferente porque la vista presenta dos cualidades opuestas con igual claridad, declarando que el tercer dedo es a la vez grande y pequeño. Cuando esto sucede, el alma se pregunta qué es lo que los sentidos informan. Y así llega a concebir la grandeza y la pequeñez como cosas distintas confusamente mezcladas en la cosa vista. Platón está apelando aquí a la misma clase de consideración que en el Libro V: lo que es grande (comparado con una cosa) puede con igual derecho ser llamado pequeño (en comparación con algo más, desde un punto de vista diferente, etc.).

[88] Cfr. Cooper (1986: 229-242).

En estos casos el alma es forzada a reflexionar y a declarar que la contradicción es solo aparente: grande y pequeño no pueden realmente aplicarse a la misma cosa, ya que lo que es realmente grande es distinto de lo que es realmente pequeño (524c). Lo realmente grande o pequeño no puede ser lo mismo que la grandeza o pequeñez que percibimos sin esfuerzo en algo como un dedo; más bien es algo inteligible.

Podemos concluir entonces que "el argumento de los opuestos" no ha probado la existencia de Ideas, sino que más bien supone que la Idea es portadora absoluta de su predicado, que excluye su opuesto. No obstante, el argumento sirve para explicitar los requisitos que el objeto de conocimiento debe cumplir para Platón. Solo la Idea, con su característica identidad, estabilidad y determinación, puede constituirse en objeto del conocimiento.

III.1.2. El argumento de lo uno sobre lo múltiple

De alguno de los pasajes arriba considerados resulta evidente que la Idea se contrapone a las cosas sensibles correspondientes también porque es única, mientras ellas son una multiplicidad. Se trata de una razón que ya está presente en los diálogos tempranos, como el *Laques, Eutifrón* y *Menón*[89]. La Idea o Forma requerida es siempre, de algún modo, un "uno sobre lo múltiple". Este mismo tipo de argumentación está presente en diálogos posteriores[90]. Así, una oposición entre las muchas cosas que son bellas, iguales, etc., y la Idea que es algo único está presente en *Phd.* 78d-e. El mismo tipo de oposición se encuentra también en *R.* V 479a-b y d-e, donde se insiste en el hecho de que las cosas sensibles bellas, etc., son muchas (*pollá*), dejando así inferir que también por esto difieren de lo bello en sí y de las otras cosas en sí. Su unicidad no se afirma explícitamente en este pasaje, pero había sido afirmada en 476a, donde se decía, respecto de lo justo, lo bueno, etc., que cada uno en sí mismo es uno (*hén*) mientras que, en su comunión con las acciones y con los cuerpos, se manifiesta como "múltiple".

En el libro VI, al introducir la exposición de la naturaleza de la Idea del bien, Sócrates formula esta premisa:

> Nosotros afirmamos que existen muchas cosas bellas y muchas cosas buenas y análogamente todas las otras y que las distinguimos en el discurso. (…) Y decimos, por otro lado, que existe lo bello en sí y lo bueno en sí, y de igual modo, en todas las cosas que entonces establecíamos como múltiples, declaramos que a cada una de ellas corresponde su idea que es única y que designamos 'lo que es' (507b2-9).

[89] Cfr. especialmente *Euthph.* 6d9-11; *La.* 191e10-11, 192b5-8; *Men.* 73c6-8, 75e4-5, 77a5-9.

[90] El ejemplo más claro es el de *Prm.* 132a1ss., en el que la atribución de un predicado común a múltiples objetos exige la admisión de una Idea que existe separada de ellos. Véanse también *Cra.* 439c7-d1; *R.* VI 507b2-7; *Phdr.* 249b6-c1; *Prm.* 131a7-8, e3-4; 132a y *Phlb.* 14c7 -15c3.

Análogamente, en el libro X, Sócrates insiste:

> ¿Quieres, pues, que comencemos desde aquí nuestra indagación con el método habitual? Nosotros en efecto solíamos establecer una única Idea para cada conjunto de cosas múltiples a las que atribuimos el mismo nombre? (596a5-8).[91]

Este último pasaje es especialmente subrayado por aquellos que sostienen que la teoría de las Ideas es una teoría de los universales[92].

Platón sostiene que el método habitual de la teoría de las Ideas, el principio teórico que la inspira, es por tanto el de suponer la existencia de una Idea única correspondiente a la multiplicidad de las cosas sensibles que tienen idéntico nombre. Por "nombre" parece muy probable entender "término general" o "predicado", es decir, un término que pueda atribuirse del mismo modo a múltiples cosas que presentan algo en común. El ejemplo que Platón ofrece inmediatamente es el de una multiplicidad de camas y otra de mesas a las que corresponden una única Idea de cama y una única Idea de mesa, respectivamente. Pero cabe preguntarse qué importancia tiene esta unidad para la multiplicidad y en qué sentido este es un argumento para probar la existencia de Ideas. Para responder la primera cuestión debemos acudir a un pasaje muy significativo del *Fedón*:

> es para mí evidente que, si existe, además de lo bello en sí, alguna otra cosa bella, esta es bella por ninguna otra razón que porque participa de lo bello en sí. (…) no la hace bella ninguna otra cosa, sino una presencia de lo bello en sí o bien una comunicación o como quiera llamarse a la relación, porque en este punto no estoy del todo decidido. Sí afirmo, en cambio, que es por lo bello que todas las cosas bellas llegan a ser bellas (100c4-6; d4-8).

De acuerdo con este pasaje, es en virtud de alguna relación con la Idea que un conjunto de cosas llega a ser la clase de cosa que es. Ahora podemos comprender mejor por qué este es un argumento para postular Ideas. Para cada conjunto de cosas que tienen un nombre en común, existe una Idea en la que las múltiples cosas participan y es en virtud de esa participación que ellas son lo que son. La conclusión afirma la existencia de una entidad que, en tanto causa, explica la presencia de ese rasgo común[93].

---

[91] La traducción de los pasajes de *República* es nuestra.

[92] Tesis ejemplarmente sostenida por Ross (1951: 225). Véase también Wedberg (1955: 26-27); Cross & Woozley (1964: 181-3, 191-193); Crombie (1963: 270). Para la concepción de las Ideas como paradigmas, véanse además Wedberg (1955: 37-38); Cross & Woozley (1964: 180-181, 194); Teloh (1981: 8). D. Gallop, en su edición del *Fedón*, p. 95-7, sostiene que las Ideas son tanto universales como paradigmas. Lo mismo hace Wedberg (1955: 18) y D. Bostock (1998:194-213), quien prefiere la palabra "propiedad" en lugar de "universal" y llama la atención sobre la incompatibilidad de la concepción de la Idea como universal y como paradigma. Malcolm (1991) dedica varios capítulos a la cuestión, sintéticamente expuestos en las páginas 159-169.

[93] S. M. Cohen [online] señala que el argumento parte de la premisa que afirma la existencia de una pluralidad de cosas que tienen algo en común a la conclusión de que existe algo más. Este "algo más" no es simplemente el rasgo común, pues este ya estaba presente en la premisa. Más bien habría que decir que la conclusión afirma la existencia de una entidad que explica el hecho de que las múltiples cosas tengan un rasgo común.

Ya el joven Aristóteles, en su temprano tratado *Sobre las Ideas*[94] (Cfr. Alex. *In Metaph.* 79. 15-20 y 81.8-10), advirtió que el argumento no prueba la existencia de Ideas pues no es preciso postular una entidad no idéntica y separada que explique la comunidad. En efecto, allí Aristóteles acepta que el objeto de la ciencia no puede ser el particular sensible sino el universal; pero él no acepta la tesis de que estas entidades tengan existencia separada respecto de las cosas particulares sensibles. De este modo, el mismo argumento que Platón utiliza para probar la existencia de Ideas sirve en cambio a Aristóteles para probar que hay *koiná*, predicados comunes, que son los objetos del conocimiento. Es la postura también adoptada en *APo.* I 11, 77a5-9, cuando Aristóteles sostiene que para hacer posible la demostración científica se requiere algo uno e idéntico *sobre* lo múltiple, pero no se requiere la Idea, es decir, un uno *aparte* de lo múltiple. En I 24, 85a31, Aristóteles repite que el universal no es un uno aparte de lo múltiple, y en 85b18 subraya que no hay motivos para asumir que el universal exista aparte de las cosas particulares y corruptibles por el simple hecho de que indique algo uno[95].

A pesar de que el argumento de lo uno sobre lo múltiple no alcanza a probar la existencia de Ideas, tal como sucedía antes con el argumento de los opuestos, también en este caso permite delimitar otro rasgo que el objeto del conocimiento debe poseer para Platón, a saber, la unicidad e identidad.

Hay, con todo, una cierta tensión entre los dos argumentos para postular Ideas presentes paradójicamente en el mismo diálogo, *República*. En efecto, mientras que los argumentos de *R.* V y VII, que analizamos en el punto anterior, parecen establecer una extensión limitada de Ideas, aquellas correspondientes a términos que tienen opuestos (i. e., términos relativos, matemáticos o morales), el pasaje del libro X conduce a aceptar una concepción omniextensiva de la teoría de las Ideas: para todos los géneros de las cosas presentes en el ámbito sensible y para cada una de las características y de las cualidades propias de las cosas sensibles, existe una Idea en el ámbito inteligible[96].

La aparente inconsistencia entre la extensión restringida de Ideas a la que conduce el argumento de los opuestos y la extensión ilimitada del argumento de lo uno sobre lo múltiple podría disolverse si suponemos que los términos que tienen opuestos son los ejemplos más obvios que nos permiten postular la existencia de Ideas, pero no es necesario que las Ideas se limiten a la clase que nos conduce más fácilmente a reconocerlas, por lo que podría admitirse una extensión irrestricta del ámbito eidético[97].

[94] El *Sobre las Ideas* es un tratado perdido de Aristóteles, que puede reconstruirse a partir del comentario de Alejandro de Afrodisia a *Metafísica* I 9.
[95] Para un análisis del argumento de lo uno sobre lo múltiple en el *Sobre las Ideas*, me permito remitir a mi (2012: 131-141).
[96] Para el planteo de este problema, véase Marcos (1986: 289-293), quien enlaza la cuestión de la extensión restringida o irrestricta con la de la naturaleza de la Idea, sea como paradigma, sea como esencia, respectivamente. Cfr. Ferrari (2007: 52-56).
[97] Cfr. Annas (1981: 222).

III.2. Las Ideas como objetos de conocimiento

A lo largo del capítulo, hemos sugerido que los argumentos a favor de las Ideas en *República* no son concluyentes, pero su valor reside en que permiten establecer las características que el objeto de conocimiento debe exhibir. Al analizar "el argumento de los opuestos", establecimos que este formaba parte de un contexto mucho más amplio en el que Platón distinguía entre opinión y ciencia. Señalamos también que la diferencia entre los tipos de conocimiento depende de los objetos que cada uno asume como propio contenido. Así, el conocimiento verdadero e inmutable debe volverse a un objeto verdaderamente existente e inmutable; la opinión -el conocimiento incierto y mutable- a un objeto a su vez incierto y mutable.

Al final del libro VI (VI 509d1-511e5) se reafirman estas mismas tesis: el ámbito sensible, que comprende las imágenes de las cosas sensibles y todos los entes naturales y artificiales, corresponde al ámbito de lo opinable (*doxastón*), mientras que al ámbito de las Ideas corresponde el conocimiento (*gnostón*).

Es bien sabido que para Platón el conocimiento en sentido propio es imposible si sus objetos están sujetos a cambio[98], pero lo que el argumento de los opuestos viene a subrayar es que el conocimiento es igualmente imposible si sus objetos presentan cualquier forma de relatividad, sea al tiempo, al respecto o a las perspectivas subjetivas. Como hemos mostrado, el carácter inestable de la realidad sensible no se manifiesta solamente en que está sujeta a la generación y corrupción, al aumento y disminución, sino también en que pueden coexistir propiedades opuestas en una misma realidad sensible[99]. Es la postura adoptada en el *Banquete*, cuando se opone la Idea de lo bello a las cosas sensibles bellas. De lo bello en sí Platón dice no sólo que es eterno e inmutable, sino también "que no es bello en un aspecto y feo en otro, bello en un momento y feo en otro, bello en un respecto y feo en otro, bello aquí y feo allí, como si fuera bello para algunos y feo para otros" (211a). También en *República*, como hemos visto, se mencionan experiencias similares, como cuando se afirma que "las múltiples cosas sensibles bellas", como los bellos colores o las voces bellas, difieren de lo bello en sí, de la Idea de lo bello, en la medida en que cada una de ellas es "bella en un aspecto y fea en otro", así como las cosas sensibles justas son "justas en un aspecto y no justas en otro". En otros casos, según la relación que se establezca, nos hallamos en presencia de cosas que no son simplemente "grandes" o "pequeñas", "livianas" o "pesadas", sino que presentan al mismo tiempo caracteres opuestos. ¿Qué implica este aparecer con propiedades opuestas para el objeto mismo? En *República* la sugerencia es que del objeto no se puede decir con seguridad (*pagíos*) ni que sea ambas cosas ni ninguna de las dos. Se admite así, como resulta fácil advertir, una sustancial indeterminación o indefinición del objeto, que nunca es lo que es absolutamente (*haplós*), sino que siempre presenta una dependencia contextual. Esto tiene consecuencias gnoseológicas pues lo que admite propiedades opuestas no es plenamente cognoscible para Platón. Dado

[98] Cfr. *Cra.* 439d y 440a donde se sugiere que, sin algo estable, nada puede conocerse ni mencionarse. El problema es retomado en *Teet.* 182c-183b.
[99] Este punto ha sido subrayado por Irwin (1977: 1-13), seguido por Fine (1995: 54-61).

este fundamento ontológico del conocimiento, habrá distintos objetos de acuerdo con los grados de conocimiento: a la ciencia corresponde el verdadero ser, las Ideas; a la opinión mutable, el mundo de las cosas sensibles en devenir que poseen atributos contrarios.

De los argumentos de *República* analizados se puede inferir que la distinción entre conocimiento y opinión tiene que ver con la contraposición entre unidad y multiplicidad, inmutabilidad y mutabilidad, determinación e indeterminación. En efecto, en *República* V Platón definía al filósofo como aquel que posee conocimiento, aquel capaz de contemplar en su unidad la justicia y la belleza en sí, sin confundirlas con la multiplicidad de sus manifestaciones sensibles que solo participan de ellas. Pero el objeto de conocimiento no es solo único, sino también determinado y absoluto. Se trata de la Idea, realidad plena, siempre idéntica y estable, que excluye la posibilidad de calificarla con su contrario. Al ser su objeto siempre idéntico, el conocimiento es infalible y no está sujeto a error. Por el contrario, el objeto de la opinión es la multiplicidad sensible, es decir, las realidades indeterminadas e inestables. En virtud de las características de su objeto, la opinión es, a los ojos de Platón, un juicio falible, que puede variar según las circunstancias y que por lo tanto no cumple con las exigencias de estabilidad, universalidad y necesidad propias de la ciencia. La opinión tiende a ser contrapuesta a la ciencia no solo por su inestabilidad, de algún modo ligada a la inestabilidad de su objeto, sino también por la susceptibilidad de ser ya verdadera ya falsa o bien de caer en error, mientras que la ciencia es siempre verdadera. En la recapitulación del inicio del libro VI de *República*, se retoma la contraposición entre la estabilidad de la ciencia y la inestabilidad de la opinión, porque se distinguen los filósofos, esto es, aquellos que captan lo que es siempre y constantemente en la misma condición, de los no filósofos, esto es, aquellos que yerran sin cesar entre las cosas múltiples y cambiantes (Cfr. *R*. VI 484b2-6).

En suma, los libros centrales de la *República* evidencian la motivación epistemológica a la hora de postular las Ideas. Si el conocimiento es posible, y lo es para Platón, existen ciertamente objetos que cumplen todos los requisitos de la plena cognoscibilidad, vale decir, la unicidad, la inmutabilidad y la determinación. Y una de las funciones más importantes de la teoría de las Ideas es la de proporcionar al conocimiento objetos unos e idénticos, estables, determinados y absolutos.

CAPÍTULO IV
Las objeciones a las Ideas en la primera parte del *Parménides*

En la primera parte del *Parménides*, la teoría de las Ideas es sometida a críticas tan radicales que han sumido en perplejidad a los intérpretes. Podría decirse que el *Parménides* es un diálogo aporético y enigmático: es aporético, porque no hay ninguna respuesta satisfactoria a las dificultades que se plantean, y es enigmático, porque no es fácil advertir el propósito de Platón al escribirlo[100]. Al principio se muestra a Sócrates como un joven inexperto exponiendo defectuosamente la teoría de las Ideas al anciano Parménides, quien, por un lado, procede a demoler uno a uno todos los argumentos que Sócrates ofrece en favor de dicha teoría; por otro, en cambio, concluye que si no se admitiera la existencia de las Ideas, el pensamiento y el lenguaje se destruirían.

Pocos textos como este han suscitado tanta disparidad de lecturas. Tales divergencias interpretativas no atañen solo a algún pasaje particular, sino al sentido del diálogo en su conjunto. Quienes consideran que las críticas no son válidas dudan de que la teoría de las Ideas presentada en el *Parménides* sea genuinamente platónica y la atribuyen a algún otro miembro de la Academia[101], o bien sostienen que en ese diálogo se ponen de relieve las discusiones llevadas adelante en el interior de la Academia, sin que se consideren los aspectos fundamentales[102]. Quienes en cambio juzgan válidas las críticas creen que ellas habrían llevado a Platón a reflexionar sobre su propia teoría, modificándola sustancialmente. Entre estos, algunos piensan que mientras que en los diálogos tempranos y medios las Ideas estaban presentes en las cosas sensibles, frente a las dificultades planteadas en el *Parménides*, Platón consideró a las Ideas como paradigmas definitivamente separados de las copias sensibles[103]. Otros en cambio sostienen una evolución diferente del pensamiento de Platón y creen que las Ideas, primero consideradas como entidades universales realmente existentes, se reducen a partir del *Parménides* a simples conceptos privados de existencia real, categorías generales del pensamiento y

[100] Dorter (1989: 183-184).
[101] Cfr. Cornford (1939: 86-87) y Schofield (1973: 1-19).
[102] Cfr. Cornford (1939: 100-102); Sayre (1983: 18-37) sostiene que ninguna de las críticas es conclusiva, sino que están expresadas de modo trivial con el objeto de crear en el lector, a través de un artificio retórico, la expectativa necesaria para el examen de la segunda parte del diálogo.
[103] Cfr. Burnet (1914: 254); Taylor (1934: 28-90).

del lenguaje[104]. Esta interpretación tropieza con la dificultad de que en diálogos posteriores al *Parménides*, como el *Timeo*, Platón retoma la distinción entre el ámbito sensible y el ámbito inteligible, lo que obliga a retrotraer la datación del *Timeo*, cuya redacción sería anterior al *Parménides* y cercana a la de *República* y *Fedón*, contra toda evidencia estilística y textual[105]. En otro grupo interpretativo están los que sostienen que el diálogo es un juego laborioso de pura erística, un mero ejercicio intelectual, por lo que la teoría de las Ideas sería inmune a todas estas objeciones[106]. Esta interpretación tiene la dificultad de que Platón ensaya otras alternativas a la teoría en los diálogos inmediatamente posteriores al *Parménides*, lo cual podría ser un indicio de que la teoría no resulta a sus ojos enteramente satisfactoria.

Nuestro propósito al analizar las objeciones del *Parménides* es el de plantear los problemas que presenta la teoría de las Ideas en su versión clásica, tal como se expone en los diálogos medios. Articularemos las objeciones de acuerdo con la presentación que hemos hecho de las Ideas platónicas, entendiéndolas como causas, como universales, como paradigmas y como objetos de conocimiento. En efecto, el dilema de la participación objeta a las Ideas entendidas como causas, pues permite concluir que el concepto crucial de participación, en el que se funda la causalidad de las Ideas, es insostenible. La siguiente objeción las ataca como universales, argumentando que de esa concepción se sigue un regreso al infinito, consecuencia indeseable que se produce también en el caso de concebir la Idea como paradigma. Por último, la caracterización de las Ideas como objetos privilegiados de conocimiento conduce a un abismo que vuelve a las Ideas incognoscibles para nosotros y a nosotros incognoscibles para los dioses[107].

IV.1. El dilema de la participación de las cosas sensibles en las Ideas

En *Prm*. 130e4-131a3, Parménides resume sintéticamente la teoría de las Ideas:

> Pero dime, ahora, lo siguiente: ¿te parece, tal como afirmas, que hay ciertas Formas, y que estas otras cosas de nuestro ámbito, por participar de ellas, reciben sus nombres, como, por ejemplo, por participar de la semejanza se tornan semejantes, del grandor, grandes, y de la belleza y de la justicia, bellas y justas?[108]

[104] Esta tradición interpretativa se inicia con Ryle (1939).

[105] Cfr. Owen (1953: 79-95). Contra lo sostenido por Owen, además de los pasajes del *Timeo*, pueden citarse otros pasajes de diálogos generalmente considerados posteriores al *Parménides* que ofrecen una prueba de que Platón continuó sosteniendo la teoría de las Ideas, tales como *Phil.* 15a-b, 16c-e, 58c-59d, 62a; *Pol.* 284e-286a; *Soph.* 249c-d, 253c-254a; *Ley.* 965b-e.

[106] Así, fundándose sobre todo en la segunda parte del diálogo, se ha sostenido que es un mero *jeu d'esprit* (Taylor), un entrenamiento para los músculos de la mente (Robinson), una gimnasia filosófica que meramente repite los ejercicios zenonianos (Ryle). Meinwald (1991), en cambio, ha conferido una sustancial importancia a la segunda parte, en tanto cree que resuelve las aporías de la primera parte.

[107] Para las cuestiones relativas a la cronología, a la estructura y a los personajes, cfr. Santa Cruz (1988: 9-26) y Fronterotta (1998: 3-24).

[108] Las referencias al *Parménides* siguen la traducción de Santa Cruz (1988).

Ya hemos visto que las Ideas tienen una función causal y que el mecanismo en que se ejercita esta causalidad se expresa mediante la imagen de la participación: los particulares "participan" (*metalambánein*) o "toman parte" (*metékhein*) de las Ideas[109]. Pero las dudas que Platón manifiesta en el *Fedón* (100d) respecto de la dinámica de la causalidad de las Ideas son un buen testimonio de que Platón es consciente de la problematicidad de una noción con la que se pretende relacionar dos ámbitos ontológicos radicalmente diferentes.

Este problema constituye el núcleo central del diálogo *Parménides*: ¿cómo se da la participación? La cuestión se plantea en forma de un dilema, en el que las dos hipótesis formuladas conducen a consecuencias absurdas, por el que se concluye la imposibilidad de la participación. Las dos hipótesis son (131a4-e6): o las cosas sensibles participan de la Idea toda entera o participan solo de una parte. Esta afirmación se traduce en los siguientes términos: o la Idea está presente en su totalidad en cada una de las cosas que participan de ella o está en partes, presentes, cada una, en las cosas participantes. Ambas posibilidades son al menos problemáticas.

La concepción que subyace al dilema es justamente la de entender la participación como la presencia de lo participado en lo participante. En efecto, si una Idea se encuentra enteramente en cada uno de los participantes deberá, sin perder su unidad, estar simultáneamente presente en múltiples cosas diferentes y separadas entre sí. En tal caso, la Idea se multiplicaría y se separaría de sí misma, consecuencia que entra en conflicto con su unicidad y unidad característica. Sócrates se esfuerza en sortear la dificultad proponiendo la imagen de la luz del día[110] que, siendo una, se manifiesta en múltiples lugares al mismo tiempo sin que esto comporte una contradicción. Para hacer más explícita la analogía con la luz del día, Parménides introduce una nueva imagen: si un velo recubre a muchos hombres, ¿se dirá que se encuentra entero sobre cada uno de ellos o dividido en partes? Dado que un único ente no puede estar en múltiples cosas enteramente, sin paradójicamente separarse de sí mismo, Sócrates opta por la segunda alternativa.

Tampoco esta elección está exenta de serias consecuencias. Si es necesario que para que una Idea esté presente en las cosas participantes se divida en partes, se seguirá una fragmentación general de las Ideas, consecuencia que entra en conflicto, en este caso, con su simplicidad e indivisibilidad características. Parménides subraya la gravedad de la aporía, aplicando la hipótesis de la presencia en partes a Ideas como Grandeza, Igualdad y Pequeñez. Así, por ejemplo, toda cosa sensible pequeña es tal porque posee una parte de la Idea de Pequeñez y, como el todo es mayor que sus partes, la Idea de Pequeñez será "grande" o "más grande" que sus partes. Además, si una cosa es grande, será grande por una parte de la Grandeza que es

[109] Cfr. *Phd.* 100c, 101c; R. 476d; *Smp.* 211b; *Sph.* 228c.
[110] Con la analogía del día (*heméra*), observa Allen (1983: 116-7), Sócrates no puede referirse al día entendido como un período determinado de tiempo, porque sería absurdo creer que un período determinado de tiempo pueda estar presente *al mismo tiempo* en múltiples lugares: ¿Cómo podría un tiempo encontrarse en un lugar y en un tiempo? Más probable es que con la imagen del día Sócrates aluda a la luz del día, concebida como realidad física que ocupa un espacio. Desde esta perspectiva, "cuando Parménides sugiere la imagen del velo, no está cambiando la fuerza de la imagen de Sócrates, sino que la está haciendo más explícita: pues el día es como el velo, divisible en partes y extendido parte a parte" (116). Dorter (1989) cree en cambio que *heméra* alude al día como unidad de tiempo, y que Parménides sustituye capciosamente la metáfora temporal de Sócrates por la espacial del velo. También Sayre (1996: 75-78) y Ferrari (2007: 59-60) reconocen que la sustitución es ilegítima, ya que con el ejemplo del día (temporalmente presente en las cosas) Platón quiere aludir a la alteridad ontológica del *eîdos* en su relación con los particulares.

menor que la Grandeza misma y, por lo tanto, por algo pequeño, la cosa participante será grande. Estas consecuencias paradójicas se siguen al aplicar la participación en partes al tipo de Ideas señaladas. Finalmente, Sócrates no logra dar una respuesta satisfactoria que permita explicar la naturaleza y la modalidad de la participación.

Algunos autores han subrayado que entender la participación como presencia de las Ideas en las cosas participantes implicaría una concepción en cierta medida materialista de la relación, que sería inadmisible para Platón en tanto constituiría una amenaza para la absoluta pureza e incorruptibilidad de las Ideas[111]. Dado que se acepta que las cosas sensibles son materiales y espaciales y que las Ideas están en ellas enteramente o en partes, no es difícil inferir, aun cuando no se diga explícitamente, que las Ideas también son espaciales y físicas. De ahí que una Idea única no puede estar en dos lugares al mismo tiempo sin separarse de sí misma ni estar en partes sin fragmentarse. Con el dilema, Platón pretende mostrar lo problemático de entender la participación de un modo físico y la Idea como divisible e inmanente en la cosa[112]. Pero si bien podría decirse que la participación no debe entenderse como presencia física de la Idea en la cosa, subsiste la cuestión de cómo es posible la participación, pues ella atribuye a las Ideas una función –la de causas de las propiedades sensibles- que parece violar la absoluta diferencia ontológica al implicar algún tipo de relación. Dado que Platón no abandona la teoría de las Ideas ni su causalidad respecto de lo sensible, el dilema puede ser una indicación de la necesidad de reconsiderar en qué sentido la Idea es una y cómo pueden conectarse las cosas sensibles y las Ideas salvando su diferencia ontológica.

Si "participar" se entiende en un sentido literal, entonces se siguen estas consecuencias inadmisibles planteadas en el dilema de la participación. Sólo podrían ser evitadas otorgando a la *méthexis* algún otro significado, que Platón nunca ofreció. Pues cabría preguntarse ¿cuál es la relación literal de la cual la *méthexis* es una expresión metafórica? No hay respuesta a esta cuestión en los diálogos. Pero sí se han avanzado algunas hipótesis interpretativas que Fronterotta, en un lúcido artículo sobre la noción de participación, ha analizado y evaluado, y que reproducimos aquí, por la gran influencia que han ejercido en los estudios platónicos: la participación como medición y como semejanza asimétrica[113].

En un artículo dedicado al análisis de la definición platónica de las Ideas como modelos de las cosas sensibles, Richard Bluck ha formulado los siguientes interrogantes: ¿en qué sentido las Ideas son los modelos de las cosas sensibles? ¿Y qué género de relación existe entre el modelo ideal y sus copias sensibles?[114]

Bluck parte de la hipótesis de que la relación entre las cosas y las Ideas puede compararse con la que permite la medición, de manera tal que ambos miembros de la relación poseen el mismo nombre. Por ejemplo, la unidad de medida "metro" permite la medición de las dimensiones

[111] Cfr. Cornford (1939: 85); Crombie (1963: 330-331); Allen (1965: 56-59) y (1983: 114 y 126-9); Sayre (1983: 18-37), Ferrari (2007: 61-62). Silverman (2002:109) subraya que la participación es entendida como la presencia de una pequeña parte de algo en un particular material dado.
[112] Cfr. Migliori (1990: 138-139).
[113] Para una discusión crítica de las distintas interpretaciones de la participación, cfr. Fronterotta (1999: 397-415).
[114] Cfr. Bluck (1956: 29-37) y especialmente Bluck (1957: 115-127).

lineales de cada objeto y atribuye así el propio nombre “metro” a todas las dimensiones lineales que sean mensurables con ella y que en tal sentido se asemejan, sin por ello coincidir con los objetos medidos: de hecho, una unidad de medida patrón es y expresa exactamente la medida de la que es la unidad patrón, mientras que los objetos medidos poseen sus medidas solo aproximadamente y siempre respecto a la unidad patrón asumida como criterio de referencia absoluto.

Si las Ideas son concebidas como la unidad de medida patrón de las cosas sensibles, podrían evitarse las consecuencias del dilema de la participación, pues la “presencia” de las Ideas en las cosas participantes sería solo aparente, sin que se verifique entre ellas ningún contacto real ni conexión material. En efecto, reducida a una unidad de medida patrón, toda Idea no es otra cosa que el modelo universal en virtud del cual se puede “medir” y denominar a las cualidades que las cosas poseen por sí mismas. Lo que Platón llama “participación” de las cosas sensibles en las Ideas consistiría exclusivamente en el reconocimiento –por parte de un sujeto cognoscente- de que las cosas sensibles y las cualidades que están presentes en ellas constituyen en realidad una copia imperfecta de las Ideas correspondientes y que, en consecuencia, es posible y legítimo atribuirles derivativamente su mismo nombre, el cual pertenece original y eternamente a las Ideas correspondientes. Por otro lado, antes de la intervención del sujeto, las cosas sensibles y sus cualidades ya existirían y estarían determinadas objetivamente, aun cuando no fueran reconocidas como tales por el sujeto y recibieran por tanto su denominación. Si esto es así, le correspondería al sujeto cognoscente la tarea de establecer la participación a través de la asociación intelectual de las cosas sensibles y de sus cualidades a las Ideas correspondientes: no tendría por tanto ningún sentido pensar la participación de las cosas sensibles en las Ideas, o la presencia de las Ideas en las cosas participantes, como una relación objetiva, real y concreta, porque las Ideas, al no transmitir característica alguna a las cosas sensibles participantes, permitirían solamente reconocer y denominar aquellas características que las cosas sensibles ya poseen por sí mismas.

Fronterotta[115] encuentra en esta interpretación una influencia neokantiana que tiende a ver a la Idea como fundamento conceptualista de la actividad del intelecto humano, pues tiene como consecuencia la reducción de la relación entre las cosas y las Ideas a una simple operación de la mente, o, mejor, al acto de la determinación y de la designación de la realidad sensible a través de la asociación mental entre las Ideas y el contenido sensible de la percepción, en una perspectiva evidentemente anacrónica que vuelve totalmente superflua la hipótesis de la existencia de las Ideas y termina por colocar a las Ideas platónicas, entes real y objetivamente existentes, en el plano de las categorías lógicas del intelecto humano.

Una tesis diferente fue propuesta por Reginald Allen, que ha buscado explicar la naturaleza y la modalidad de la relación participativa recurriendo sobre todo a la llamada *teoría modelo-*

[115] Fronterotta (2001: 201).

copia[116]. Allen se pregunta cómo conciliar la absoluta separación de las Ideas con la necesidad de que ellas sean participadas de algún modo por las cosas sensibles. Responde que solo es posible si se concibe la relación participativa como una suerte de pálida e indirecta semejanza: las cosas sensibles se asemejan a las Ideas como copias (*homiómata*) de un modelo (*parádeigma*) universal. Desde esta óptica, importa entender la semejanza como una relación no simétrica[117]: mientras que las cosas se asemejan (imperfectamente) a las Ideas correspondientes, las Ideas no se asemejan a las cosas sensibles. De hecho, si la realidad sensible existe exclusivamente como apariencia y simulacro, como reflejo del ámbito inteligible, entonces, privadas de existencia autónoma, las cosas sensibles no serán siquiera un término de comparación para las Ideas. En otras palabras, si las Ideas *son* plenamente allí donde las cosas sensibles solamente *parecen* en función de las Ideas, será legítimo sostener que el mundo sensible se parece al propio modelo, pero no tendrá ningún sentido afirmar que, a su vez, el ámbito inteligible se asemeja a la propia copia imperfecta. Como en el caso de un objeto cualquiera y su sombra, es imposible admitir la hipótesis de una recíproca semejanza porque, si el objeto en cuestión es capaz de generar una sombra a sí mismo semejante, en cambio la sombra, considerada de por sí e independientemente de aquello de lo que es sombra, desde el momento que no existe de verdad, no se asemeja a nada.

Se deriva así una perspectiva ontológica de dos niveles: las Ideas separadas, realmente existentes, y las cosas sensibles, simples imágenes aparentes de las Ideas. El mundo sensible en su conjunto no goza de ninguna autonomía, ya que depende enteramente de la esfera ideal. Ningún contacto se verifica entre las Ideas y las cosas a causa de la absoluta separación que excluye cualquier especie de participación o de comunicación efectiva y la única posible relación es la de débil e indirecta semejanza. Ahora bien, si no hay participación, las cosas y las Ideas no podrán compartir ninguna característica ni ninguna determinación común. Al asumir el tema de la separación de las Ideas en su versión más fuerte, Allen llega a concebir la participación, no como una relación objetiva y concreta entre las Ideas y las cosas, sino más bien como una relación (de semejanza) parcial y asimétrica entre los ámbitos separados. Está fuera de duda que, sin al menos dos participantes, no se da la participación y precisamente este es el caso si las Ideas sólo existen verdaderamente, mientras que a las cosas les pertenece la condición inferior de un mero reflejo, de un simulacro o de una sombra.

Frente a tal interpretación, Fronterotta eleva algunas objeciones. En primer lugar, esta perspectiva ontológica no parece corresponder efectivamente a la imagen platónica. Si es justo insistir en la separación de las Ideas en razón de la radical superioridad que ellas manifiestan respecto de las cosas sensibles, es importante recordar que Platón establece con la misma claridad e insistencia la participación de las cosas sensibles en las Ideas. La posibilidad de que las cosas participen de las Ideas sobre la base de la semejanza que se establece entre un modelo y sus copias es sólo una de las hipótesis debatidas en la discusión.

[116] Allen (1965: 56-59).
[117] Allen (1965:58).

En todo caso, y aun admitiendo que la participación se reduzca exclusivamente a la semejanza de las copias sensibles a los modelos ideales, es necesario admitir que las cosas, aunque aparentes, mutables y corruptibles, existen sin embargo de algún modo autónomamente de las Ideas. De lo contrario, ¿qué es lo que participaría en las Ideas? En consecuencia, no parece razonable creer que la semejanza entre Ideas y cosas sea una relación asimétrica. Sostener que las cosas se asemejan a las Ideas, y no las Ideas a las cosas, además de ser desmentido por el análisis textual[118], parece sobre todo contrario a toda lógica. De hecho, si un ente X se asemeja a un ente Y en algún aspecto, entonces Y deberá, necesariamente, asemejarse al ente X en el mismo aspecto. Como la relación de identidad, la de semejanza también es recíproca: si una cosa sensible "a" es bella en virtud de la semejanza con la Idea de lo Bello, la Idea de lo Bello no puede no ser a su vez similar a "a", al menos con respecto a la belleza, ya que es justamente de la belleza de la Idea de lo Bello que depende la belleza, transitoria y mutable, de "a".

En suma, afirmar que las cosas poseen las características en virtud de la participación en las Ideas, aun entendiendo la participación como una relación de débil semejanza, exige que las cosas compartan con las Ideas las características que precisamente reciben de las Ideas. Desde este punto de vista, concluye Fronterotta, la hipótesis de Allen no alcanza a disolver la dificultad inicial: ¿de qué modo las Ideas y las cosas sensibles llegan a asemejarse sin violar la absoluta diferencia ontológica entre los niveles de la realidad?

Y sostener, como hacen N. Fujisawa y Ch. Kahn[119], que la concepción inmanentista de la participación como presencia de las Ideas en las cosas participantes pertenece exclusivamente a la reflexión temprana de Platón y que es sustituida, después del *Fedón*, en los diálogos medios y tardíos, por una concepción de la participación como semejanza de las cosas sensibles en las Ideas, por lo que las cosas son solo copias imperfectas o imágenes de los modelos ideales, no resuelve la dificultad, pues la recíproca semejanza entre las Ideas y las cosas representará inevitablemente una evidente violación de la absoluta diferencia ontológica entre los dos ámbitos.

Fronterotta considera que las contradicciones que suscitan las hipótesis acerca del mecanismo de la participación derivan, en realidad, de la admisión misma de la posibilidad de una relación entre los niveles de la realidad, de cualquier modo que sea concebida la relación[120].

Es evidente que el problema de la participación de las cosas sensibles en las Ideas es uno de puntos más oscuros del pensamiento de Platón. No es posible soslayar la dificultad sosteniendo cómo no debe entenderse la participación, sea como presencia física de la Idea en la cosa, sea como partición material de la Idea. Además de mostrar cuáles son las interpretaciones insostenibles de la participación, es necesario señalar cuál es la correcta. Pero Platón no ofrece en los diálogos de madurez una explicación transparente del mecanismo de la participación.

[118] Cfr. *Prm.* 132d5-e5.
[119] Cfr. Fujisawa (1974) y Kahn (1996: 350-352; 357-358).
[120] Cfr. Fronterotta (2001: 215, n. 37).

IV.2. El argumento del tercer hombre y el regreso infinito de las Ideas

Este argumento regresivo, conocido como “del tercer hombre”[121] (de aquí en más ATH), con un nombre acuñado con posterioridad a Platón, ha recibido mucha más atención de parte de los especialistas que todos los demás argumentos juntos[122], porque ya desde los propios discípulos de Platón fue considerado una de las objeciones más graves a la teoría de las Ideas, dificultad que afectaría a la hipótesis misma de las Ideas y de su relación con las cosas sensibles. Del ATH se han dado distintas versiones en la Antigüedad, que se remontan algunas a la sofística, otras a Platón, Eudemo o Aristóteles. Con excepción de las formulaciones de raíz sofística, las restantes presentaciones poseen una estructura lógica común: comparten las mismas premisas fundamentales y extraen la misma conclusión, que es la regresión infinita de Ideas[123]. ¿Por qué esta regresión infinita de Ideas es viciosa? Por dos razones: 1) Porque contradice la unicidad característica de la Idea platónica y 2) porque pone en tela de juicio la hipótesis de la participación y la posibilidad del conocimiento. En efecto, si según Platón la participación en la Idea explica por qué las cosas particulares poseen determinadas propiedades y, por otra parte, la Idea misma posee la propiedad de la que es Idea, explicar su naturaleza requiere apelar a una nueva Idea y así al infinito.

En su primera versión, las Ideas aparecen caracterizadas como universales, mientras que en la segunda se analiza críticamente su función como paradigmas de lo sensible. Comencemos con el primer argumento regresivo, en el que Parménides invita a Sócrates a considerar una nueva dificultad (131e7-132b2):

> –Pienso que tú crees que cada Forma es una por una razón como esta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno.
> –Dices verdad, afirmó.
> – ¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo, ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?
> –Tal parece.
> –En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre todos estos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada.

[121] Cfr. Cherniss (1944: 223-318); Leszl (1975); Berti (1997: 130-152); Fine (1995); Fronterotta - Leszl (2005: 174-180).
[122] Para una reunión de una parte apreciable de las fuentes y la bibliografía sobre el ATH hasta 1979, véase Olivieri (1979: 16-17 y 31). Para los trabajos más representativos sobre el tema publicados con posterioridad remitimos a la selección de trabajos apuntada por R. Goulet (2012: 713) y A. Hermann (2012: 209-210, 215).
[123] Sobre cuatro versiones del “tercer hombre” con idéntica estructura lógica, véase Fine (1995: 203-224).

En este argumento se sostiene que si un conjunto de cosas tiene un carácter común, es necesario postular una Idea única en virtud de la cual todas ellas poseen ese carácter. Pero además, si se consideran juntos los múltiples particulares que poseen esa propiedad y la Idea de dicha propiedad, habrá que postular una segunda Idea, razón y causa de la propiedad que tienen en común la Ideas y los particulares. El procedimiento puede reaplicarse indefinidamente, por lo que la Idea ya no será única sino una pluralidad ilimitada, estableciendo así una dificultad incontrovertible en la teoría de las Ideas.

La segunda versión del argumento regresivo (132c12-d4), como adelantamos, considera a las Ideas ya no como universales sino como paradigmas, otra de las maneras en que Platón presenta a las Ideas en los diálogos medios[124]:

> –Pero esto –respondió– tampoco es razonable, Parménides, sino que mucho más juicioso me parece lo siguiente: estas Formas, a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas.

Sócrates propone entender aquí a las Ideas como modelos y a la participación como semejanza o imitación de las Ideas por parte de las cosas particulares. Pero Parménides replica una vez más (132d5-133a3):

> –Si, pues, –continuó–, algo se parece a la Forma, ¿es posible que esa Forma no sea semejante a aquello que está hecho a su imagen, en la medida en que se le asemeja? ¿O hay algún medio por el cual lo semejante no sea semejante a su semejante?
> –No lo hay.
> –Y lo semejante y su semejante, ¿acaso no es de gran necesidad que participen de una y la misma Forma?
> –Es necesario.
> –Y aquello por participación de lo cual las cosas semejantes son semejantes, ¿no será la Forma misma?
> –Sí, efectivamente.
> –En consecuencia, no es posible que algo sea semejante a la Forma ni que la Forma sea semejante a otra cosa; porque, en tal caso, junto a la Forma aparecerá siempre otra Forma, y si aquella fuese semejante a algo, aparecerá a su vez otra Forma, y jamás dejará de surgir otra Forma siempre nueva, si la Forma se vuelve semejante a lo que de ella participa.
> –Es del todo cierto.

[124] Para la concepción de la Idea como modelo, cfr. *Phd.* 102e; *R.* VI 484c-d, 500e; *Ti.* 29b, 48e, 49a, entre otros.

Si la participación se concibe como una semejanza de las cosas participantes respecto de las Ideas participadas, y si la semejanza es una relación simétrica, las Ideas participadas tendrán a su vez que asemejarse a las cosas sensibles participantes. Pero si dos entidades son semejantes entre sí, es necesario postular la existencia de una tercera entidad, diferente de las dos primeras, que justifique su semejanza. Esta tercera entidad sería una segunda Idea, junto a la primera y a las cosas particulares. Y asemejando los semejantes entre sí, será necesario postular una tercera Idea y así al infinito[125].

Tanto en la primera como en la segunda versión del ATH, el defecto fundamental del argumento reside en que se reúne en un mismo conjunto a las cosas sensibles y a las Ideas, desconociendo la diferencia ontológica entre ambas, tan subrayada por Platón en los diálogos. Este desconocimiento vuelve inválido el argumento, pues la Idea es considerada como un ejemplar más dotada de la característica común, que requiere de una nueva Idea que la explique[126].

Sin embargo, si introducimos ciertos supuestos, implícitos en la formulación del *Parménides* pero explicitados por Aristóteles en su revisión crítica de la teoría de las Ideas, la regresión infinita se sigue válidamente. Conviene tener en cuenta la versión aristotélica, para comprender la vasta discusión que ha suscitado este argumento, que toca cuestiones lógicas y ontológicas de la teoría platónica.

Sin dudas, la versión más precisa del ATH es la proporcionada por Aristóteles en el *Sobre las Ideas*[127]:

> Se prueba también de este modo el "tercer hombre". Si lo que se predica con verdad de una pluralidad de cosas es también algo diferente aparte de las cosas de las que se predica, separado de ellas (esto, en efecto, creen probar quienes sostienen que hay Ideas, ya que hay, según ellos, algo que es el hombre en sí, precisamente porque el hombre se predica con verdad de los hombres particulares, que son más de uno, y es diferente de los hombres particulares), pero si esto es así, habrá cierto tercer hombre. Pues si <el hombre> que se predica es diferente de aquellos <hombres> de los que se predica y existe por propio derecho, y "hombre" se predica tanto de los <hombres> particulares como de la Idea <de hombre>, habrá un tercer hombre aparte de los <hombres> particulares y de la Idea <de hombre>. Y así también <habrá> un cuarto <hombre>, que se predicará tanto de este <tercer hombre> como de la Idea <de hombre> y de los

[125] Creemos que este argumento regresivo se aplica a cualquier Idea. R. Allen (1983: 162-163) y Brisson (1994: 41-42) interpretan de modo diferente esta segunda versión del ATH: si la participación de las cosas en las Ideas se concibe como semejanza del participante en el participado y si la semejanza es una relación simétrica, la participación será posible solo en virtud de la Idea de la Semejanza, la Idea que los vuelve semejantes. Y si los semejantes, participante y participado, se asemejan a su vez a la Idea de Semejanza, y esta a aquellos, será necesario postular una segunda Idea de Semejanza, que garantice la semejanza entre los semejantes y la primera Idea de Semejanza, y así al infinito. El regreso infinito, en la segunda versión del argumento del tercer hombre, se aplicaría así únicamente a la Idea de Semejanza, lo cual, si bien es posible, parece altamente improbable.

[126] Cfr. Ferrari (2007: 73-4).

[127] Cfr. también *Metaph.* I 9, 990b 15; VII 6, 1038b 30 ss.; *SE* 178b-179a10; *APo.* I, 84a7-28; 85a31ss.

<hombres> particulares; y, de modo similar, <habrá> también un quinto <hombre>, y así al infinito[128].

El análisis de Aristóteles es muy preciso y pertinente: si el predicado "hombre" se predica tanto de los hombres sensibles como de la Idea de hombre, pero es diferente de aquello de lo que se predica y subsiste por sí, este predicado "hombre" será un tercer hombre, que no coincide ni con la Idea de hombre ni con los hombres sensibles. Y si "hombre" se predica también de este predicado, será necesario postular un "cuarto hombre", junto con la Idea de hombre, los hombres sensibles y el primer predicado "hombre" y así al infinito. Admitir que los predicados de las cosas existen como entes separados de las cosas de las que son predicados y que la predicación es posible en virtud de la participación de las cosas a esos entes, introduce necesariamente, según Aristóteles, la aporía del tercer hombre[129]: ninguna sustancia individual, como Sócrates o este caballo, puede de hecho ser predicado de algo, ni los predicados, como hombre o caballo, ser sustancias individuales, sino términos universales que no tienen una existencia real y separada del sujeto de la predicación.

En lo que toca a su estructura lógica[130], los dos argumentos regresivos que Platón desarrolla en *Parménides* 132a-b y 132d-133b y la formulación de Aristóteles presentan una estructura común, relativamente simple:

> 1) Si cualquier conjunto de particulares x, y, z son F, lo son en virtud de su participación en una Idea F separada de ellos.
> 2) La Idea F es también F.
> 3) Por lo tanto, x, y, z y F serán todos F por participar de una segunda Idea F; esta a su vez, sumada a las demás, participará de una tercera y así al infinito.

La premisa 1 supone la no identidad (NI) entre la propiedad que una cosa tiene y la Idea en virtud de la cual la posee. En otros términos, este principio supone que nada tiene una propiedad en virtud de sí mismo, sino siempre por participar en algo no idéntico.

La premisa 2 afirma la tesis de la autopredicación (AP), según la cual la propiedad se predica no sólo de los particulares sensibles sino también de la Idea, por lo que podría decirse que la Idea posee la propiedad de la que es Idea.

La conclusión 3 resulta de reaplicar el principio de no identidad a la autopredicación de la Idea. En palabras de Aristóteles, si el predicado común, por ejemplo "hombre", es diferente de los sujetos de los que se predica (NI) y es una Idea -el hombre en sí- y "hombre" se predica

[128] Alex., *In Metaph*. 84,21-85,4.
[129] Cfr. *Metaph*. VII 6, 1038b 30ss; *Cat*. 1a20ss.
[130] Gregory Vlastos se ha ocupado largamente de reconstruir la estructura lógica del argumento en un artículo de 1954, "The 'Third Man' Argument in the *Parmenides*". Este artículo ha suscitado profundas y diferentes reacciones, entre las cuales cabe mencionar a Sellars (1955: 405-437) y Geach (1956: 72-82). Vlastos ha respondido a las objeciones en (1956: 83-94) y en (1969: 289-301). Para una versión modificada de la estructura lógica propuesta por Vlastos, cfr. Cohen (1971: 448-75).

tanto de los hombres particulares como del hombre en sí (AP), habrá un nuevo predicado "hombre", común a la Idea y a los hombres particulares, el cual será a su vez una Idea, i.e., un tercer hombre junto a la Idea de hombre y al hombre particular. Este mismo proceso puede aplicarse para postular un cuarto hombre, un quinto hombre y así arribar a un regreso al infinito (85,1-4).

Es importante notar cómo en la versión aristotélica aparecen explicitados los supuestos de autopredicación y de no identidad, que en las formulaciones del *Parménides* quedaban ocultos. Al introducir tales supuestos, el argumento prueba válidamente la regresión infinita de Ideas, de manera tal que, para evitarla, es preciso negar que Platón esté comprometido con al menos uno de los dos supuestos. Resulta oportuno entonces revisar las interpretaciones que se han ofrecido de los principios de autopredicación y de no identidad para determinar si Platón podría defenderse de esta letal objeción.

IV.2.1- La autopredicación de las Ideas. Participación y predicación

Para Platón, si una cosa sensible tiene una propiedad, la tiene en virtud de participar en la Idea correspondiente. Al mecanismo ontológico de la participación de las cosas en las Ideas corresponde, en el plano lógico, la predicación, que consiste en la atribución de un predicado cualquiera a un sujeto cualquiera. Dado que el sujeto de la predicación es una cosa sensible *a, b* o *c*, la predicación no plantea, en este contexto, ningún problema:

a es *x* = *a* participa de *X en sí*

Pero ¿qué ocurre cuando el predicado coincide con el sujeto de la predicación?[131] ¿Cómo explicar la autopredicación de una Idea? La teoría de las Ideas prevé que, si una cosa sensible *a* posee un determinado carácter *x*, lo posee en virtud de la participación en una Idea *X en sí*. Diferente es el caso de las Ideas: una Idea *X en sí* –que es el ente universal e inteligible cuya esencia consiste precisamente en la *x-dad* y al cual, por esta razón, atribuimos la denominación *X en sí* – es *x* y manifiesta la *x-dad*, no en virtud de una participación en sí misma o en otra, sino sólo en virtud de la propia naturaleza, porque es precisamente aquello que es esencialmente *x* y posee originariamente la *x-dad*. Es sobre la base de esta consideración que se vuelve posible afirmar que *a, b* y *c* son *x,* en virtud de la participación en *X en sí*: las cosas sensibles obtienen sus características, en forma parcial y transitoria, de las Ideas – las Ideas que *son* aquellas características y que, por tanto, las *poseen* esencial y constitutivamente. Es necesario concluir que *X en sí, Y en sí, Z en sí*, y análogamente las otras Ideas, son, en virtud de su propia naturaleza, *x, y, z.* Todas las Ideas pueden entonces ser predicadas de sí mismas y, *consecuentemente*, de las cosas sensibles que participan de ellas.

[131] Fronterotta (2001: 237-239) analiza la hipótesis de que la autopredicación implique la autoparticipación de las Ideas y destaca sus consecuencias absurdas. Brisson (1994) sostiene que la noción de autoparticipación es incongruente, pues parece evidente que la relación platónica de participación implica la no-identidad de sus términos.

a) ***La autopredicación de las Ideas: algunas evidencias textuales***

Los diálogos platónicos ofrecen un testimonio amplio e indiscutible de la aceptación por parte de Platón del principio de autopredicación[132].

Hay tres explícitas ocurrencias de autopredicación en los diálogos tempranos. En *Hipias Mayor* 292e se dice que la belleza es siempre bella y en *Protágoras* 330c-e que la justicia es justa y la piedad pía.

En *Hipias* 292d se refiere tanto a lo bello mismo (*tò kalòn autó*) como a la belleza misma (*autò kállos*). Se dice que es aquello que añadido (*prosgénetai*) a cualquier cosa hace que esta sea bella. Ya antes, en 291d, se había establecido que la Belleza no aparece fea a nadie y, ahora, en 292e, se afirma que lo bello en sí es precisamente aquello que debe ser siempre bello.

Es importante notar que se pregunta qué es lo bello en sí mismo (292c9) y qué es la belleza (292d3-4), mostrando que el adjetivo neutro abstracto y el sustantivo abstracto son intercambiables. Hipias está expresamente tratando de describir algo que sea bello siempre. La definición correcta debe explicar por qué las cosas bellas son bellas: cuando la belleza se añade a alguna cosa, entonces la cosa se vuelve bella. Inmediatamente después aparece explícitamente la proposición autopredicativa: "Pues lo bello es bello siempre" (292e6-7).

Así, podría decirse que la pregunta de Sócrates acerca de qué es lo bello para todos y siempre es equivalente a la de qué es lo que hace ser bellas a las cosas con las que se relaciona, lo que permitiría interpretar las proposiciones autopredicativas con un matiz causal[133].

En el *Protágoras* (330c1-e2), Sócrates repite con fuerza que si existe alguna cosa que se llama "justicia" o alguna cosa que se llama "piedad", la justicia y la piedad son necesariamente justa y pía, respectivamente. Pero además, ninguna otra cosa podría considerarse justa o pía, si no lo fuesen la justicia en sí y la piedad en sí. El contexto en el que se inscriben estas proposiciones autopredicativas es el de la crítica a la posición que sostiene que ninguna parte de la virtud (justicia, prudencia, valentía, etc.) es semejante a otra (330b3-6). El primer ataque comienza en 330b6-e2, cuando Sócrates consigue de Protágoras dos concesiones: 1) que existen cosas tales como la justicia y la piedad y 2) que la justicia es justa y la piedad pía[134]. La segunda concesión incluye dos casos de autopredicaciones en las que se emplean sustantivos abstractos (*dikaiosúne*; *hosiótes*). Nada se dice respecto de lo que motiva la primera de ellas, que la justicia sea justa (330c4-5); pero cuando Sócrates pregunta si la piedad es pía, da un argumento para justificar su respuesta positiva: "difícilmente habría alguna otra cosa piadosa, si no fuera piadosa la propia piedad" (330d8-e1). Si es la presencia de la piedad en una acción la

[132] Cfr. Fronterotta (2001: 255-257).
[133] Cfr. Dancy (2004: 167-69).
[134] Cfr. Vlastos (1954: 337-338 y n. 33); Allen (1965: 249 y n. 3). Véase también, para la autopredicación en el *Protágoras*, Savan (1964: 130-135).

que hace que cuente como pía, es necesario que ella posea la propiedad que transmite a la acción o cosa particular y sea, así, autopredicable[135].

En los diálogos medios también encontramos algunos ejemplos de expresiones autopredicativas[136], dos de los cuales son muy claros y ya los hemos analizado en más de una ocasión: *Fedón* 74a9-c6 y *Banquete* 210e4-211b5. En ese pasaje del *Fedón*, Sócrates contrapone lo Igual en sí, que es igual en sentido pleno, a las cosas sensibles iguales, que son ora iguales ora desiguales. Así, la Idea posee realmente la característica de que es Idea, pero no la característica contraria: toda Idea es por tanto autopredicable. En el *Banquete*, al final del proceso de iniciación a los misterios de Eros, la sacerdotisa Diótima revela a Sócrates la naturaleza de la belleza en sí. Allí se subraya que, a diferencia de las cosas corpóreas, la belleza en sí no puede aparecer ora bella, ora fea, o bella en algún aspecto y fea en otros, o bella o fea sobre la base del punto de vista del observador, caracterización que permite inferir que para Platón la Idea de belleza es efectiva y absolutamente bella. La cosa sensible presenta siempre una variedad de aspectos, puede ser vista de lados diferentes o bien de diferentes puntos de vista, mientras que la Idea tiene un único aspecto (esta distinción es sugerida por Platón al decir que la Idea es *monoeidés*, es decir, presenta un aspecto o forma única, mientras que la cosa sensible es *polyeidés*, presenta una variedad de aspectos o de formas)[137].

Estas evidencias textuales confirman la perspectiva de que las Ideas son autopredicables. Sin embargo, más allá del uso efectivo de expresiones autopredicativas por parte de Platón, ¿cómo debe interpretarse tal perspectiva desde el punto de vista teórico y filosófico? En lo que sigue me referiré a las principales hipótesis propuestas por los estudiosos[138].

b) *Distintas interpretaciones en torno a la autopredicación*

Harold Cherniss ha subrayado que proposiciones como "*X en sí* es *x*" y "*a sensible* es *x*", aparentemente similares, encierran una profunda diferencia: mientras que *a* es *x* en el sentido de que *posee* el carácter *x* en virtud de la participación en la Idea *X en sí*, en cambio la Idea *X en sí es* el carácter *x*, pero no lo *posee*[139]. Esta es una distinción que se remonta a la multiplicidad de significados que el verbo ser puede asumir en la proposición: puede expresar la identidad consigo mismo o bien la posesión de una propiedad. Cuando se dice "*X en sí* es *x*", el verbo ser expresaría exclusivamente la identidad de la Idea consigo misma ("*X en sí* es *x*" = "*X en*

[135] Cfr. Lloyd (1976: 146); Sedley (1998: 123-24); Dancy (2004: 148-151).
[136] Cfr. *Phd*. 74a-c, 100b-105e; *Smp*. 210e-212a; *R*. 597; *Prm*. 129b y 132a-b.
[137] Cfr. *Phd*. 78d. Leszl (2005: XII) cree que este es un punto importante para la comprensión de la teoría de las Ideas, porque refleja la convicción de que la Idea es aquello que es (por ejemplo, bella) sin residuos y sin ulteriores calificaciones, mientras que la cosa sensible es aquello que es con calificaciones que comportan también una cierta relatividad con respecto al sujeto cognoscente.
[138] Para una discusión crítica de las distintas interpretaciones acerca de la autopredicación, cfr. Fronterotta (2001: 240-269) y Eck (2008: 105-124).
[139] Cfr. Cherniss (1957b: 225-266).

sí es idéntico a *x*") sin ningún valor predicativo (o autopredicativo) desde el momento que no implica la atribución de un predicado a un sujeto, sino solamente la expresión de la autoidentidad de la Idea. En cambio, si se afirma que "*a* es *x*", en este caso el verbo ser designaría la participación de *a* en la Idea *X en sí* ("*a* es *x*" = "*a* participa de *X en sí*") y, en consecuencia, la posesión, por parte de *a* del carácter *x*. Los diversos sentidos de "ser" señalarían por tanto dos funciones diferentes del verbo: una expresión de identidad, cuando el sujeto de la proposición es una Idea, y una función predicativa, cuando el sujeto de la proposición es una cosa empírica. En palabras de Cherniss, "the idea *is* that which its particular participants *have* as a character"[140].

Otra posición, que también niega que la autopredicación de las Ideas constituya una verdadera predicación, es la de R. Allen, planteada en un importante artículo sobre la participación y la predicación en los diálogos medios de Platón[141].

A partir de la afirmación del *Parménides* que establece que "las cosas adquieren sus nombres de la Idea" (*Prm.* 130e4-131a1), Allen sostiene que la teoría platónica de la predicación se reduce a una forma de designación a través de los nombres: en virtud de la participación en la Idea *X en sí* la cosa *a* adquiere la designación *x*. Importa entonces distinguir entre una designación primaria, prerrogativa exclusiva de las Ideas, que atribuye a un ente el nombre que le es propio esencialmente, y una designación "derivativa", característica de las cosas sensibles, que atribuye a un ente el nombre que se le reconoce indirectamente, por relación de eponimia con las Ideas, pero que no le es propio esencialmente.

Por ejemplo, en la proposición *X en sí* es *x*, un caso de designación "primaria", *x* sería solo el nombre de *X en sí* o, más aún, un sinónimo de él, y constituiría simplemente, en cuanto sinónimo, un signo de identidad. En la proposición *a* es *x*, un caso de designación derivativa, *x* sería en cambio el nombre que puede ser atribuido a *a* en virtud de la participación en *X en sí*, por la cual *a* adquiere el carácter *x*. La designación primaria no tiene en ningún caso valor predicativo, porque exhibe un puro sinónimo del sujeto; la designación derivativa tiene siempre, en todo caso, un valor relacional, porque exhibe, a través del nombre, un carácter que el sujeto obtiene de la relación de participación con la Idea.

Las consecuencias de esta distinción son inmediatas y evidentes: el nombre *x* no designa unívocamente a la Idea *X en sí* y a la cosa empírica *a*, porque, según que se atribuya a *X en sí* o a *a,* presenta un significado distinto y cumple una diferente función. Si esto es verdad, continúa Allen, el lenguaje predicativo y autopredicativo de Platón se revela comprensible e inocuo: todo caso de aparente autopredicación consiste en realidad en una tautología entre términos sinónimos que se limita a afirmar la autoidentidad del sujeto.

El carácter distintivo de esta teoría semántica es la función dual que se da a los términos generales: para las Ideas funcionan como nombres propios y para los particulares como nombres derivativos o epónimos[142].

[140] Cherniss (1957b: 333).
[141] Cfr. Allen (1965: 43-60).

Es interesante señalar que Allen, aun rechazando la posibilidad de la autopredicación de las Ideas, admitió más tarde la existencia de una teoría platónica de la predicación y no solo de un primitivo mecanismo lógico de designación a través de los nombres. En tal sentido, en su comentario al *Parmenides*, Allen acepta la conclusión de Cherniss: las Ideas son en sí las características que las cosas sensibles participantes poseen accidental y temporalmente[143].

Luc Brisson, por su parte, ha propuesto una interpretación de la paradoja de la autopredicación de las Ideas a la luz de algunas indicaciones de Aristóteles[144].

En los *Tópicos* (V, 137b3-13), Aristóteles define diversas tipologías de las características que es posible atribuir a las Ideas. A toda Idea, en efecto en cuanto es por su naturaleza genérica una Idea como las otras, competen ciertas características que ella comparte con todas las otras Ideas; pero a toda Idea compete también, en forma exclusiva, en cuanto es por su naturaleza específica una única Idea bien determinada, única y diferente de todas las otras, la característica de la que es la Idea. Una Idea *X en sí, Y en sí* o *Z en sí* poseerá, en cuanto Idea, algunos predicados comunes a todas las Ideas, como la unidad, la identidad consigo misma, la diferencia respecto de las otras Ideas, la inmutabilidad, etc., pero poseerá también la *x-dad*, la *y-dad* o la *z-dad*, que le pertenecen en cuanto es *X en sí, Y en sí* o *Z en sí* y que la individualizan diferenciándola de las otras Ideas.

Todas las características que definen la común identidad ontológica de las Ideas son propias de toda Idea no por predicación ordinaria sino en razón del estatuto ontológico de las realidades ideales. Además, toda Idea *es* la característica específica de la que es Idea no por autopredicación sino, nuevamente, en virtud de su específica identidad ontológica[145].

De este modo, concluye Brisson, en los diálogos de Platón se darían casos de participación de las cosas sensibles en las Ideas y de las Ideas entre sí, pero no de autoparticipación de las Ideas; del mismo modo, se daría la predicación de las Ideas respecto de las cosas sensibles o de las Ideas respecto de otras Ideas y jamás de autopredicación de las Ideas.

Como ya se ha mostrado en el caso de Cherniss, este atribuye al verbo ser en la proposición "*X en sí* es *x*" un significado de identidad y no un valor predicativo. Siguiendo a Cherniss, Brisson considera que la proposición lo justo en sí es justo implica la simple afirmación de la autoidentidad de la Idea de la justicia, pero no la real atribución de la característica justicia y del predicado justo a lo justo en sí.

En realidad, las posiciones de Cherniss, Allen y Brisson no constituyen hipótesis interpretativas de la autopredicación, sino más bien hipótesis alternativas a la autopredicación, en tanto todas niegan que estemos frente a genuinas predicaciones y afirman, en cambio, que se trata de meras expresiones de autoidentidad.

---

[142] Nótese que esta teoría semántica elimina el regreso vicioso y le permitiría a Platón enfrentar el argumento del tercer hombre, pues no habría que apelar a una nueva Idea para dar cuenta de la autopredicación.
[143] Cfr. Allen (1983: 142-144).
[144] Brisson (1991: 566-569).
[145] De este modo, la tesis de Brisson se remonta en su fundamento ontológico a la interpretación de Cherniss sobre los sentidos del ser.

Fronterotta[146] cuestiona esta "tesis de la identidad"[147], pues a su juicio no está exenta de ambigüedades. La proposición "*X en sí* es *x*" expresa en primer lugar, como quieren sus sostenedores, la autoidentidad de *X en sí*. Pero un paso ulterior se impone enseguida: si *X en sí* coincide con la *X-dad* y si la *X-dad* es, en cuanto naturaleza de *X en sí*, el ser *x*, no se ve cómo se pueda negar que *X en sí*, en virtud de su propia naturaleza, *posea* el carácter *x* que define la *X-dad*: ¿a qué se reduciría el ser *x* de *X en sí* si no es en la posesión de las determinaciones ontológicas de la *X-dad*? ¿Cómo podría un ente "ser" la propia naturaleza, sin "tener" las características esenciales de la propia naturaleza?[148]

Existen dos interpretaciones de la autopredicación en Platón que es oportuno tener en cuenta, pues entienden las proposiciones autopredicativas como genuinas predicaciones y no sólo como proposiciones de identidad. La primera tesis es la de Alexander Nehamas quien, en su artículo "Self-predication and Plato's Theory of Forms", lee "*X-dad* es *X*" como "*X-dad* es lo que es ser *X*"[149]. La segunda tesis es la del denominado "principio causal", propuesta por Henry Teloh en algunos estudios dedicados a la interpretación del argumento del tercer hombre y de la perspectiva ontológica de Platón[150]. Según este principio, una causa debe tener la propiedad que ella produce en su efecto; por tanto, *X-dad* es *X* en tanto es la causa de que los múltiples particulares sean X.

Comencemos por la tesis de Alexander Nehamas. Este parte de los casos de autopredicación presentes en los diálogos tempranos, estrechamente conectados con la característica búsqueda socrática de la definición. Su concepción de que la autopredicación está profundamente implicada en la definición socrática parece derivar de las razones por las que las definiciones propuestas son descalificadas. Nehamas presenta varios ejemplos de intentos infructuosos de definición y los fundamentos para su rechazo: devolver lo que se debe (*R.* I, 331c-d) no puede ser lo que la Justicia es porque puede ser injusto; dañar a los propios enemigos (*R.* I, 335e) no puede ser lo que la justicia es porque es siempre injusto; ser una bella doncella (*Hipias Mayor* 289c) no es lo que la belleza es, ya que una bella doncella es también fea (comparada con una diosa). En todos estos casos, el supuesto que está en la base del rechazo es el de autopredicación: la justicia debe ser justa, la belleza bella.

Nehamas muestra que la refutación socrática de las múltiples definiciones del objeto X, propuestas por sus interlocutores en el curso de la investigación, depende normalmente de la demostración de su no universalidad, a través de la constatación de que tales definiciones resultan eficaces y realmente satisfactorias solo en determinadas condiciones y circunstancias, pero no siempre y en absoluto.

[146] Cfr. Fronterotta (2001: 242-243). Para ampliar las críticas a Cherniss, puede consultarse G. Vlastos (1981^2: 335-339) y Brunschwig (1985: 125-126).
[147] Así la llama Fine (1995: 276, nota 75).
[148] Para ampliar las críticas a la tesis de identidad, cfr. Peterson (1973); Nehamas (1979: 96, n. 14); Heinaman (1989: 65-67).
[149] Véase Nehamas (1979: 93-103, esp. 95)
[150] Teloh (1972: 80-94) y (1981).

El criterio fundamental de la búsqueda socrática parece ser el de admitir *a priori* que el *definiendum X* es precisamente aquello que, por autopredicación, debe ser *x* (*what it is to be x*), siempre y en toda condición, para establecer después a cuál objeto puede aplicarse una descripción semejante e identificar así qué es en realidad *X*. De aquí que, en efecto, la indagación fracasa toda vez que la definición propuesta se revela compatible con objetos que poseen y no poseen al mismo tiempo la característica *x* y que, por tanto, al mismo tiempo son y no son *x*. En los diálogos platónicos tempranos, concluye Nehamas, el mecanismo lógico de la autopredicación proporcionaría, por un lado, la premisa indispensable del método definitorio y, por otro, el principio sobre la base del cual se lleva a cabo la refutación de cada una de las definiciones sugeridas por los interlocutores de Sócrates[151].

Del mismo modo, en el contexto de la teoría de las Ideas de los diálogos medios, Nehamas considera que el supuesto de autopredicación representa la condición necesaria de una adecuada definición de las Ideas, entendidas como realidades plenas, inmutables y realmente existentes: de hecho, cualquiera que sea la naturaleza específica y concreta, toda Idea debe ser ante todo aquello de que es la Idea. En otras palabras, el único predicado que es posible atribuir con certeza a una Idea *X en sí* es la característica *x* que *X en sí* posee eternamente y en forma absoluta, justamente en cuanto ella se revela, por definición, como *aquello que debe ser x,* siempre y en toda condición.

Más recientemente, las proposiciones autopredicativas en Platón se han explicado refiriendo a la función causal de las Ideas, interpretación sostenida inicialmente por Teloh y seguida por otros[152]. La Idea X en sí es x porque es la *aitía* de que cualquier particular sensible sea x. Así, en tanto causa de que otras cosas sean x, la Idea misma debe poseer la propiedad x. Teloh menciona numerosas referencias textuales para sostener su tesis. Así, por ejemplo, este autor explica la autopredicación presente en el *Hipias Mayor* a través del principio causal. La belleza es bella porque es la causa de la belleza de todas las cosas bellas y la belleza es aquello por lo cual todas las cosas bellas son bellas[153]. Como fundamento del principio causal –toda causa debe poseer la propiedad que produce en otra cosa-, Teloh afirma también que las cosas particulares bellas son descartadas como candidatos para la belleza porque ellas son también feas y por tanto no pueden ser la causa de la belleza[154]. Sobre la base de las evidencias textuales, este autor concluye que el principio causal constituye la generalización de una posición sólidamente atestiguada en los diálogos: lo que suscita o causa en cualquier ente sensible una característica x, aun transitoria e imperfectamente, debe poseer la misma característica *x* eterna y perfectamente. Se sigue evidentemente que la Idea *X en sí*, y con ella todas las otras Ideas, a

[151] Nehamas (1979: 95).
[152] Cfr. Teloh (1981); Malcolm (1991: 154-158); Dancy (2004: 148-151). Ya Dorothea Frede (1978: 24-41) había sostenido que la autopredicación se deducía directamente de la tesis de las Ideas como causas combinada con el principio causal de que lo que hace a las cosas F debe ser en sí mismo F.
[153] Cfr. *Hp.Ma.* 287c, 288a, 289d, 292d y 294b.
[154] Cfr. Teloh (1981: 69).

las que Platón atribuye esta esencial función causal, es *x* y posee eterna y perfectamente la característica *x* que transmite a las cosas sensibles *x* en forma transitoria e imperfecta[155].

Supuesto el principio causal, la autopredicación se muestra así, a los ojos de Teloh, como un inmediato reflejo en el plano lógico-predicativo de la postulación de las Ideas, una implicación necesaria de su naturaleza y de su función ontológica.

Una hipótesis diferente, que sin embargo retoma y combina al menos parcialmente posiciones que ya hemos caracterizado más arriba, es la de John Malcolm en un libro dedicado íntegramente al problema de la autopredicación, *Plato on the Self-Predication of Forms. Early and Middle Dialogues*.

Malcolm distingue dos fases en el pensamiento de Platón. Inicialmente, en los diálogos tempranos e intermedios, las Ideas habrían sido consideradas como universales o características generales, eximidas de la autopredicación pero sujetas a una autoejemplificación, pues, según Malcolm, la naturaleza universal debe considerarse como una instancia de sí misma[156]. Por ejemplo, en la proposición "*X en sí* es *x*", el término *x* no representaría de ningún modo el predicado que de *X en sí* se predica, una cualidad efectivamente atribuida a *X en sí*, sino exclusivamente una autoejemplificación (*instance*) de *X en sí*, un término que resalta la autoidentidad de *X en sí*. La afirmación de que "la belleza en sí es bella" resultaría así equivalente a "la belleza en sí es una cosa bella", negando así todo valor predicativo a la proposición[157].

En lo que toca a los diálogos de madurez, en cambio, Malcolm adopta una tesis de signo contrario a la precedente y acepta una concepción generalizada de la autopredicación de las Ideas. En realidad, a partir del *Fedón* y de la *República*, Malcolm cree que las Ideas son concebidas a la vez como términos universales y como paradigmas, o bien, en otras palabras, como entes supremos separados de las cosas sensibles y como modelos que se comunican con las cosas sensibles, revelándose así necesariamente autopredicables. Como modelos perfectos de las cosas sensibles, las Ideas poseen perfectamente las cualidades que las cosas sensibles participantes poseen solo imperfectamente. En tal caso, si *a, b* y *c* son *x* en virtud de la participación en una Idea *X en sí,* entonces la Idea *X en sí* será precisamente el ente que, en el máximo grado, posee la cualidad *x* (en el plano ontológico) y *es x* (en el plano lógico) por autopredicación[158].

A diferencia de los diálogos tempranos, a juicio de Malcolm, Platón habría admitido el supuesto de autopredicación en los diálogos medios[159].

---

155 Teloh (1981: 42-48).
156 Malcolm (1991: 11).
157 Malcolm se coloca así, al menos respecto de los casos de autopredicación presentes en los diálogos tempranos, en el contexto teórico de la interpretación elaborada por Cherniss y retomada de diferentes maneras por Allen y por Brisson. Dado que excluye la posibilidad de autopredicación en los diálogos juveniles, Malcolm critica los argumentos de Nehamas (cfr. 16-20; 75-88; 106-110) y de Teloh (cfr. 11-16; 23-24; 152-158; 170-175), quienes aceptan una concepción de la autopredicación generalizada a todos los diálogos platónicos.
158 Malcolm (1991: 159-166).
159 Malcolm (1991: 154-58) sigue así, al menos en lo relativo a los diálogos medios, el llamado "principio causal" propuesto por Teloh y retomado de diferentes maneras por Fronterotta (2001), Devereux (2003) y Dancy (2004). Para una crítica a la lectura de Malcolm (e indirectamente de Teloh), cfr. J. van Eck (2008: 116-119), quien reserva la función causal a las propiedades inmanentes, no a las Ideas.

La indagación textual y el análisis desarrollado hasta aquí nos permiten extraer algunas conclusiones. En primer lugar, estimamos que puede afirmarse, con Nehamas, que Platón concibe la Idea *X en sí* como aquello que es *x* completa y absolutamente, mientras que las cosas sensibles *a, b* y *c* pueden ser *x* solo parcial e imperfectamente. El propio estatuto ontológico de las Ideas determina de por sí, en el plano lógico-predicativo, la inevitable consecuencia de la autopredicación. La Idea *X en sí* no puede ser *no-x*, pues en tal caso perdería su identidad. En efecto, la Idea, siendo la x-dad, posee el carácter x, porque en la posesión de ese carácter consiste su naturaleza esencial.

Pero sobre todo, si las cosas sensibles reciben las propias características a través de la participación de las Ideas, estas últimas, siendo la causa de que las cosas tengan un determinado carácter, deben poseer ellas mismas ese carácter. Desde esta perspectiva, que retoma el principio causal sostenido por Teloh y Malcolm, la autopredicación depende lógicamente de la función atribuida a las Ideas como causas y modelos del mundo sensible y no, como en el caso precedente, de la simple definición de su estatuto ontológico.

Establecido su fundamento ontológico, la cuestión de la autopredicación de las Ideas, lejos de representar un inútil error lógico-lingüístico[160], revela en cambio un aspecto fundamental de la teoría platónica de las Ideas: la autopredicación es necesaria porque las Ideas, poseyendo ciertas características, pueden transmitirlas a las cosas sensibles participantes y con ellas compartirlas, cumpliendo así realmente la función de modelo universal y de criterio de referencia absoluto de la esfera de la realidad en devenir[161]. Y de este modo, participables por las cosas, autopredicables y por eso mismo predicables de las cosas, las Ideas explican su relación con el mundo sensible[162].

Persisten, sin embargo, algunas dificultades que señalamos ya a la hora de analizar la hipótesis de la participación. Si las Ideas transmiten determinadas características a las cosas participantes y las comparten con ellas, si comunican efectivamente ciertas cualidades (de las que las cosas estaban privadas antes de la participación), esto no puede darse sin que se produzca algún contacto entre las Ideas y las cosas, consecuencia, que, por otra parte, resulta inaceptable, dada la irreductible distinción ontológica entre los dos ámbitos de lo real.

Hemos visto las objeciones de quienes han intentado rechazar o bien reformular el supuesto de autopredicación, veamos ahora las que intentan desarticular el supuesto de no identidad que da origen a la paradoja del tercer hombre.

[160] El error de confundir la característica con la cosa caracterizada.
[161] Dancy (2004: 148) denomina a esta teoría de la causalidad *Transmission Theory of Causality* y la encuentra tanto en los diálogos platónicos tempranos como en los medios. Véase también Lloyd (1976: 146) y Mourelatos (1984: 1). Está presente también en Sedley (1998: 123-4), aun cuando no extrae todas sus consecuencias.
[162] Cfr. Fronterotta (2001: 265-69).

IV.2.2. La no identidad entre cosas participantes e Ideas

El segundo supuesto de la aporía del tercer hombre establece que todo ente que posea ciertas características debe ser diferente de la Idea en virtud de la cual las posee. Si así no fuese, las Ideas participadas y las cosas participantes estarían inevitablemente confundidas en un conjunto indiferenciado.

Walter Leszl ha observado que el supuesto de no identidad debería ser corregido en estos términos: no "todos los entes que poseen un cierto carácter son diferentes de la Idea en virtud de la cual lo poseen", sino "todos los entes *sensibles* que poseen un cierto carácter son diferentes de la Idea en virtud de la cual lo poseen", ya que la no identidad (ontológica y lógica) se plantea solamente entre cosas e Ideas pero no entre Ideas e Ideas[163].

Una propuesta similar sugiere Gail Fine, quien distingue entre no identidad "débil" y "fuerte" (*weak and strong non-identity*). De acuerdo con la no identidad débil, los *sensibles* no son F en virtud de sí mismos (ellos son F por estar relacionados con la Forma F). De acuerdo con la no-identidad fuerte, *nada* es F en virtud de sí mismo; ni siquiera la Forma puede ser F en virtud de sí misma[164]. Es importante notar que la no identidad fuerte implica la débil, pero no a la inversa, y que el argumento del tercer hombre requiere considerar al supuesto de no identidad en sentido fuerte. Si, en cambio, se restringe la validez del supuesto de no identidad a los particulares sensibles, que asume así un sentido débil, no se producirá el regreso. En efecto, dado que la Forma es F en virtud de sí misma y no por participación en algo no idéntico, no será necesario postular una segunda Forma de F. Para Fine, Platón es invulnerable al argumento del tercer hombre pues no sostiene el supuesto de no identidad fuerte, sino que solo se compromete con la no identidad débil. Basándose en el argumento de la imperfección sensible para la postulación de Ideas[165], según el cual si un grupo de cosas es imperfectamente *F*, todas ellas son *F* en virtud de una Forma de *F* perfecta, Fine sostiene que es posible evitar el supuesto de no identidad fuerte. En efecto, el argumento de la imperfección supone que solo las cosas imperfectamente *F* son *F* en virtud de algo distinto de ellas mismas (en virtud de una perfecta Forma de *F*). Pero la Forma de *F* es *F* en virtud de sí misma y, por tanto, para las Formas no rige el supuesto de no identidad fuerte (*nada* es *F* en virtud de sí mismo)[166]. Al limitar la aplicación del principio de no identidad a los particulares sensibles, Fine logra evitar el regreso infinito de Ideas[167].

---

163 Cfr. Leszl (1975: 252-257).
164 Fine (1995: 207).
165 Cfr. *supra* lo que denominamos "El argumento de la copresencia de opuestos", punto II.2.4.1.
166 Cfr. Fine (1995: 225-228).
167 Fine (1995: 207-210) ofrece una reformulación de los supuestos implicados en el argumento (AP: Toda Forma de F es en sí misma F; NI: Nada es F en virtud de sí mismo) y cree, aunque no alcanzamos a ver por qué, que los supuestos así reformulados no son suficientes para producir el regreso. Para ello es necesario otro supuesto de lo Uno sobre lo Múltiple: Para cualquier conjunto de Fs en el nivel *n*, hay exactamente una Forma de F en nivel n + 1 sobre ella (donde "sobre" significa "participada por todos y solo los miembros de"). Más acertada nos parece la tesis de R. Hathaway (1973: 85-88), quien, al analizar el segundo argumento regresivo, intenta mostrar que la premisa de la no identidad depende de lo que el autor denomina como supuesto de la "no reflexividad del respecto" (NRR). Esta suposición considera que la Forma, respecto de la cual dos particulares son reconocidos como semejantes, requiere ella misma de otra Forma, si pretende erigirse en fundamento de la semejanza que ella misma mantiene con los particulares. Una Forma no puede funcionar como respecto de la semejanza, cuando ella misma es miembro de esa relación. La premisa de la NRR es formulada por el autor de la siguiente manera: "*Nothing is like anything with*

A diferencia del supuesto de autopredicación, del que pueden hallarse muchos ejemplos en los diálogos platónicos, Fine sostiene con razón que no es posible hallar en los textos platónicos el principio de no identidad estricta pues la Forma es *F* en virtud de sí misma. En efecto, hasta donde sabemos, Platón no explica la autopredicación de las Ideas a través de la autoparticipación o de la participación en otra Idea del mismo nombre. Pero la ausencia de pasajes que apoyen la consecuencia del tercer hombre no significa que no pueda inferirse tal consecuencia a partir de las propias doctrinas platónicas. Dicho de otra manera, si bien es cierto que la restricción del supuesto de no identidad a los particulares sensibles permite cortar el regreso, no lo es menos que Platón explica la predicación a través de la participación, por lo que la restricción propuesta por Fine puede ser considerada un recurso *ad hoc*. Más aún, se echa de menos en la solución de Fine una definición de lo que significa "ser F en virtud de sí mismo".

Una explicación en esa dirección puede hallarse en los trabajos de Constance Meinwald. En su libro *Plato's Parmenides* de 1991 ha ofrecido una nueva y tal vez revolucionaria interpretación del *Parménides* que tiene el mérito de encontrar en la segunda parte del diálogo una solución a las aporías de la primera parte. Además, tanto en ese libro cuanto en un artículo de 1992 que lleva el sugestivo título de "Goodbye to the Third Man" ofrece una nueva solución al problema del tercer hombre como una de las cuestiones centrales de su interpretación del diálogo. Para ello, distingue entre dos clases de predicación: la predicación *pròs heautó* y la predicación *pròs álla*. De acuerdo con Meinwald, la primera clase de predicación tiene que ver con las relaciones entre las naturalezas de las Formas. Afirmaciones verdaderas de la forma "A es F *pròs heautó*" (con relación a sí mismo) se fundamentan en relaciones entre las naturalezas de las Formas A y la F[168]. Meinwald afirma que preguntar si A es F *pròs heautó* es equivalente a preguntar si la F aparece sobre A en el árbol de especies y géneros platónicos[169]. En consecuencia, Meinwald sugiere otras formulaciones intuitivas de la afirmación de que A es F *pròs heautó*:

> Ser F (o un F) es al menos una parte de ser A (o un A).
> La naturaleza de F es al menos una parte de la naturaleza de A.
> Al menos una parte de lo que es ser A (o un A) es ser F (o un F)[170].

Un ejemplo de predicación *pròs heautó* concierne a la relación entre Justicia y Virtud. De acuerdo con Platón, la Forma Justicia es una especie de la Forma Virtud: ser virtuoso es parte de ser justo; así la naturaleza de la Virtud es parte de la naturaleza de Justicia. Según esta autora, Platón expresaría esta proposición con la afirmación "La Justicia es virtuosa *pròs heautó*".

Ahora bien, no todas las afirmaciones verdaderas *pròs heautó* implican relaciones de género-especie. Por ejemplo, "Rojo es Rojo *pròs heautó*" es una afirmación *pròs heautó* trivialmente verdadera; lo único que afirma es que la naturaleza de la Forma Rojo es al menos una parte de

respect to itself" (p. 82). Esto implica que la relación de semejanza es siempre una relación triádica, en la cual la Forma-respecto de la relación es distinta de los términos o miembros relacionados. Sin añadir este supuesto, sugiere con acierto Hathaway, no se produciría el regreso.

[168] En lo que sigue nos limitamos a reproducir la argumentación de Meinwald (1991: 67).

[169] Meinwald (1991: 69, cf. 71, 79-80).

[170] Meinwald (1991: 66-7).

la naturaleza de la Forma Rojo. Todas las autopredicaciones serían así, a juicio de Meinwald, afirmaciones verdaderas *pròs heautó*.

En general, las predicaciones *pròs heautó* descubren lo que es verdadero de una Forma en virtud de su naturaleza, qué propiedades podrían mencionarse en una definición de esa cosa, lo que es definicionalmente verdadero de ella, o, quizás mejor, que las Formas son al menos una parte de la naturaleza del sujeto.

La otra clase de predicación, distinguida por Meinwald, es indicada con la expresión "*pròs tà álla"* (en relación con otros). A es F *pròs tà álla* si A exhibe algún rasgo que es conforme a la naturaleza de la Forma F[171]. Por ejemplo, si Sócrates es justo, entonces él debe exhibir algún rasgo que sea conforme a la naturaleza de la Forma de Justicia. Si ser justo es tener un alma en armonía, entonces Sócrates debe tener tal alma para que la proposición "Sócrates es Justo *pròs tà álla*" sea verdadera. A diferencia de las proposiciones verdaderas *pròs heautó*, que son siempre acerca de Formas, las afirmaciones verdaderas *pròs tà álla* pueden ser acerca de individuos o de Formas, por ejemplo, tanto Sócrates como la Justicia son Uno *pròs tà álla* porque ambos exhiben rasgos que son conformes a la naturaleza de la Unidad, ambos satisfacen las condiciones para ser una cosa[172]. Sobre la base de esta distinción de tipos de predicación, Meinwald sostendrá que en el caso de que se predique F de la Forma se tratará de una predicación *pròs heautó*, mientras que si se predica F del conjunto de particulares sensibles se tratará de una predicación *pròs tà álla.*

En términos formales, Meinwald presenta el argumento del tercer hombre de la siguiente manera:

1) a y b son F.
2) Si hay una pluralidad P en que cada uno de sus miembros es X, entonces hay exactamente una Forma que a) es distinta de cada miembro de P, b) es tal que cada miembro de P es X en virtud de ella, y c) es X.
3) Por (1) y (2) hay exactamente una Forma –F-dad- que a) es distinto de a, b y F-dad, b) es tal que a, b y F-dad son F en virtud de ella, y c) es F.
4) Por (1) y (3c) a, b y F-dad son F.
5) Por (2) y (4) hay exactamente una Forma –F-dad$_1$- que a) es distinto de a, b y F-dad, b) es tal que a, b y F-dad son F en virtud de ella, y c) es F.
6) Por (5a) F-dad no es idéntica a F-dad$_1$.

Al reiterar los pasos (3)-(6) infinitamente, descubrimos que cada cosa que es, por ejemplo, blanca, es blanca no en virtud de una única Forma sino por un número infinito de Formas. Sin embargo, como se ha indicado en el paso (2b) la afirmación de Platón parece ser que hay exactamente una cosa en virtud de la cual las cosas blancas son blancas. Por lo tanto, los pa-

[171] Meinwald (1991: 62-3).
[172] Frances (1996: 52) echa de menos una precisión del significado de términos como "exhibir", "rasgo", "conforme" en la presentación de Meinwald.

sos (3b), (5b) y (6), que son consecuencias del principio en (2), forman un conjunto insatisfactorio. Así, la afirmación basada en el principio (2) es inconsistente.

A la luz de la distinción de formas de predicación, Meinwald reformula las verdaderas intuiciones detrás del argumento del tercer hombre en los términos siguientes[173]:

1') a y b son F *pròs tà álla*.

2') Si hay una pluralidad P en que cada uno de sus miembros es X *pròs tà álla*, entonces hay exactamente una Forma que a) es distinta de cada miembro de P, b) es tal que cada miembro de P es X *pròs tà álla* en virtud de ella, y c) es X *pròs heautó*.

3') Por (1') y (2') podemos inferir que hay exactamente una Forma –F-dad- que a) es distinta de a y b, b) es tal que a y b son F *pròs tà álla* en virtud de ella y c) es F *pròs heautó*.

Así, es posible bloquear la regresión infinita, pues cuando el conjunto de cosas que son F incluye a la Forma, no podría decirse que todas ellas son F en virtud de algo distinto, tal como el supuesto de no identidad estricta exige[174]. Como es fácil advertir, a pesar de su pretensión de originalidad, la propuesta de Meinwald retoma lo ya establecido por Cherniss, Allen y Brisson, quienes entienden el supuesto de autopredicación no como una verdadera predicación sino como una afirmación de la autoidentidad de la Forma, tesis que, por lo demás, esta autora hace explícita al señalar que las autopredicaciones *pròs heautó* son "*a kind of identity statement*"[175].

En suma, tanto la estrategia de considerar las proposiciones autopredicativas como afirmaciones de identidad cuanto la de restringir la aplicación del supuesto de no identidad a los particulares sensibles permitirían a Platón soslayar la dificultad del tercer hombre, pero ya podemos adelantar que estas respuestas a la objeción no hacen sino acentuar la no identidad entre Formas y particulares y lo conducirán a la mayor de las dificultades: la separación entre Formas y particulares sensibles.

David Sedley ha subrayado muy bien los peligros de la no identidad y su conexión con la separación de las Ideas[176]. Aun aceptando los supuestos de autopredicación y de no identidad, Sedley ha sugerido una formulación diferente del supuesto de no identidad, que tiene la ventaja de poner en evidencia cómo el principio lógico de no identidad se funda en el principio ontológico de la separación entre Ideas y cosas sensibles. Desde el punto de vista de su análisis de la teoría platónica de la causalidad, Sedley pretende mostrar que teniendo en cuenta la función

[173] Cfr. Meinwald (1991:155-157).
[174] Muchos comentadores han encontrado prometedora la solución de Meinwald. K. Sayre (1994: 115), por ejemplo, consideró su solución como la mayor contribución a la literatura sobre el tópico del tercer hombre. J. Evans (1992: 334) afirma que la solución de Meinwald al argumento del tercer hombre "*may be formally successful in blocking the unwanted inferences*". P. Curd (1992: 628) directamente sugiere que la solución de Meinwald es exitosa. Frances (1996: 47-64), en cambio, eleva algunas objeciones a la distinción de clases de predicación, presentando contra-ejemplos.
[175] Meinwald (1991: 106).
[176] Cfr. Sedley (1998: 129-132).

causal de la Forma es posible hallar una lectura del supuesto de no identidad altamente plausible. El autor llama la atención sobre el uso en dos ocasiones del dativo causal en el argumento del tercer hombre, que debería ser familiar a los lectores del *Fedón* como una de las maneras en que Platón se refería a las causas (como en *Phd.* 100e)[177]. De acuerdo con el argumento del tercer hombre, el descubrimiento de una Forma, Grandeza, conduce a la adición de Grandeza^{1}, "en virtud de la cual" la Grandeza y las otras cosas grandes son grandes, y esta a su vez conduce a la adición de Grandeza^{2}, "en virtud de la cual" la Grandeza^{1} y las otras cosas grandes son grandes. Sedley ofrece una reformulación del supuesto de no identidad en términos causales: "ninguna causa es idéntica a los efectos que determina"[178] y, consecuentemente, ninguna Idea X en sí puede coincidir con los entes (sensibles o inteligibles) en los cuales "causa" la característica x, pero si la Idea X en sí es también ella x, ¿qué es lo que causará ese carácter en todas ellas? No la Idea X en sí, pues en tal caso estaría causando ese carácter no solo en otras cosas distintas de sí misma, sino también en sí misma, contrariando el principio de no identidad en su versión causal. Será necesario, pues, postular una nueva Idea *X en sí*^{1}, diferente de todos los entes que son x; si además la Idea *X en sí*^{1} es a su vez x, habrá que introducir una Idea *X en sí*^{2} y así al infinito. A juicio de Sedley, la reflexión por parte de Platón acerca de la no identidad entre la causa y el efecto debe considerarse como un motivo fundamental para la postulación de Formas separadas. Como se ve, Sedley acepta la validez del argumento y su análisis tiene el valor de transferir el efecto devastador del tercer hombre desde el plano lógico al ontológico.

En suma, la no identidad entre Formas y cosas sensibles no hace sino traducir en el plano lógico la separación y absoluta diferencia ontológica que existe entre ellas[179].

Al inicio de nuestra presentación del ATH, habíamos señalado que el vicio del tercer hombre reside en considerar del mismo modo a la Idea y a las cosas participantes, descuidando la peculiaridad ontológica de las Ideas e incluyendo a la Idea en el conjunto de cosas que tiene una propiedad en común. La razón de esta inclusión se debía al principio de autopredicación, según el cual la Idea posee la propiedad de que es Idea, y al de no identidad, por el que la Idea posee la propiedad en virtud de la participación en una entidad no idéntica. La conjunción de estos principios conducía válidamente a una regresión infinita de Ideas, de manera que, para evitarla, era preciso determinar si Platón estaba o no comprometido con estos dos principios. Hemos señalado ya cuáles son los dos caminos que Platón podría transitar para defenderse del ATH: 1) la restricción del principio de no identidad entre sujeto y predicado a los particulares sensibles y 2) la interpretación de la autopredicación de la Idea como una proposición de identidad. Nótese cómo ambas soluciones confluyen en una sola, puesto que negar la aplicación del principio de no identidad a las Ideas es lo mismo que suponer que en el caso de las Ideas la autopredicación involucra identidad.

[177] Sedley (1998: 130, n. 19) subraya que esta simple cuestión terminológica ha sido descuidada en la literatura acerca del argumento del tercer hombre.
[178] Este principio puede encontrarse en *Phlb.* 27 e y en *Hp.Ma.* 297 c1-2.
[179] Este punto está bien argumentado en Fronterotta (2001: 271-278) quien analiza y critica las posiciones de Bluck y de Vlastos.

En este mismo sentido, Ferrari[180] señala que el modo en que la grandeza en sí es grande (AP) debe entenderse como una identidad y no como una predicación. Al no tratarse de una verdadera predicación, no es necesario recurrir a una nueva Idea que explique tal identidad, por lo que el principio de no identidad no se aplica a las Ideas. Del mismo modo, Ferrari cuestiona la simetría de la relación de semejanza entre Ideas y participantes propia de la segunda versión del ATH, en tanto sostiene que la imitación no puede ser reducida a la semejanza. En efecto, la semejanza implica dos términos pertenecientes al mismo nivel ontológico mientras que la imitación implica una relación entre desiguales y desiguales son justamente el modelo y la copia. El primero posee de modo perfecto aquella propiedad que la copia puede tener solo deficientemente[181].

La imitación implica la dependencia ontológica de la copia respecto del modelo, por lo que, evidentemente, no es una relación simétrica.

Es necesario subrayar, sin embargo, que esta línea de defensa no hace sino acentuar la separación entre Ideas y particulares, que es la dificultad más grande de la teoría de las Ideas. El argumento final de esta primera parte del *Parménides*, cuyo examen abordaremos en lo que sigue, toma como punto de partida precisamente la separación tajante entre los dos planos de lo real.

IV.3. Separación e incognoscibilidad

El desarrollo del diálogo muestra que todos los modos de relación que Platón estableció entre las cosas sensibles y las Ideas fracasan. La presencia conduce al dilema de la participación y tanto la participación como la semejanza llevan a argumentos regresivos. La conclusión es que la relación es imposible por lo que la separación entre ámbitos es radical.

Una vez formulada la separación ontológica, Parménides plantea, de entre todas las dificultades, la que considera mayor (*mégiston*, 133b4): la incognoscibilidad. Si no se muestra cuál es el nexo entre los dos ámbitos se ve amenazada la posibilidad misma del conocimiento. Como bien señala Ferrari (2007: 88), esta objeción es muy desestabilizante para la teoría platónica en tanto una de las razones que conducía a la admisión de Ideas era precisamente la exigencia de otorgar al conocimiento un objeto estable.

En la introducción del argumento, Parménides advierte a Sócrates respecto de la magnitud de la objeción más de una vez (133a7-8): "¿Ves, pues, Sócrates, cuán grande es la dificultad si se define a las Ideas como entes en sí y por sí?" Y poco después (133a10-b1): "Pero fíjate bien que, por así decirlo, aún no te has dado cuenta de la magnitud de la dificultad, si supones, separándola siempre, una única Idea para cada una de las cosas"[182].

[180] Cfr. Ferrari (2007: 84).
[181] Cfr. *Phd*. 74d-c a propósito de la relación entre lo Igual en sí y los leños iguales.
[182] Conviene aclarar que con "cada una de las cosas" se refiere no a las cosas singulares sino a clases de cosas.

En efecto, si alguien sostuviese que las Ideas son incognoscibles, solo un interlocutor de extraordinaria habilidad dialéctica podría convencerlo de lo contrario[183]. El argumento que conduce a la incognoscibilidad de las Ideas selecciona Ideas de propiedades relativas para mostrar que ellas tendrían relaciones entre sí pero no con las cosas sensibles correspondientes. En virtud de esa falta de relación entre los dos niveles, el Señorío en sí se relacionará con la Servidumbre en sí, mientras que un señor sensible será señor respecto de un sirviente sensible, pero ninguna relación se establecerá entre el Señorío en sí y el señor sensible. Ninguno de los entes sensibles tendrá algún valor o poder respecto de las Ideas ni las Ideas respecto de las cosas que se encuentran en el plano de la experiencia sensible (*Prm.* 133d6-134a3). Entre las propiedades que se dan en las cosas y las Ideas correspondientes sólo habrá una coincidencia nominal, una homonimia. En este caso, será necesario reconocer que, si existe una ciencia de las Ideas y de su verdad y otra que asume como propio contenido las cosas sensibles, los hombres, inmersos en la esfera sensible, no podrán alcanzar la verdadera ciencia ni conocer las Ideas: a ellos les estará vedado el conocimiento de lo bello en sí y del bien y de todas las Ideas[184]. Análogamente, quien posea la suprema ciencia de las Ideas –que debería corresponder a la divinidad- no tendrá poder sobre las cosas humanas ni conocimiento de ellas[185].

Esta es la razón por la que, si un adversario afirmara que las Ideas separadas no existen o que, aun existiendo, son sin embargo incognoscibles e inútiles[186] para los hombres, sería extraordinariamente difícil oponerle una eficaz refutación: solo un individuo bien ejercitado y dotado de gran capacidad podría demostrar quizás que hay un género para cada cosa y un ser en sí y por sí e instruir a otros sobre semejante doctrina, defendiéndola de las múltiples objeciones a las que está expuesta[187].

Ferrari (2007: 90-91) señala con acierto que los diálogos medios de Platón dan una respuesta a esta objeción, en tanto señalan que el modo en que los hombres, que pertenecen al ámbito sensible, entran en contacto con las Ideas es por medio del alma, que es ontológicamente afín al ámbito del ser. El hombre dispone de una parte de sí que posee afinidad con el ámbito eidético. Esto no significa, subraya Ferrari, que el conocimiento de las Ideas sea fácil y accesible a todos, pero sí significa que no está cerrado para el hombre. En efecto, el argumento lleva a su paradójica conclusión ignorando la doctrina platónica de la reminiscencia y tratando de explicar el conocimiento en términos de polos opuestos solamente[188]. Pero aunque la teoría de las Ideas tiene los recursos para resistir también este ataque final, debe admitirse que, así como el dilema de la participación produjo una situación aporética respecto de la relación entre particulares e Ideas, en este quinto argumento se produce una limitación similar

---

[183] Dorter (1989: 195) señala con acierto que estas palabras de Parménides significan que sería un error creer que si las Ideas están separadas ellas son incognoscibles, de manera que este argumento también podría ser en principio respondido, aunque con gran dificultad.

[184] Cfr. Fronterotta (2001: 279-80).

[185] Allen (1983: 169) subraya que esta consecuencia implica la negación de la teología racional y de la providencia divina, creencias castigadas por impiedad en *Leyes* X.

[186] La inutilidad de las Ideas, concebidas como una simple duplicación de las cosas sensibles, es una de las críticas más frecuentes de Aristóteles a Platón y a los platónicos (cfr., por ejemplo, *Metaph.* I 990b1ss.).

[187] Cfr. *Prm.* 133a7-135b4. Esta objeción no siempre ha sido suficientemente considerada. Véase Forrester (1974: 233-237); Lewis (1979: 105-127, esp. 120-123); Bestor (1980: 66ss); Peterson (1981: 1-16); Dorter (1989:195-199); Mié (2004: 179-182).

[188] Dorter (1989: 198). Dorter agrega que el argumento ignora la participación, la reminiscencia y el *éros*.

acerca de la relación epistemológica entre las Ideas y los particulares. Pues si bien se concede por adelantado que el argumento puede responderse, la advertencia de Parménides es que está lejos de ser obvio cómo el ámbito sensible y el inteligible pueden encontrarse en relación y cómo debemos concebir las relaciones de participación y de reminiscencia que hacen posible el conocimiento[189].

Parménides concluye todas estas objeciones con una rehabilitación final de la teoría (135b5-c3):

> Pero, sin embargo, Sócrates, si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica. Esto, al menos según yo creo, es lo que has advertido por encima de todo.

A pesar de las dificultades relevadas hasta aquí, Platón plantea, por boca del propio personaje que demolió una tras otra las propuestas de Sócrates, la pregunta fundamental: "¿Qué harás, entonces, en lo tocante a la filosofía? ¿Hacia dónde te orientarás, en el desconocimiento de tales cuestiones?" (135c5-6)

Estas afirmaciones confirman que Platón es plenamente consciente de que las críticas revelan problemas reales en la teoría de las Ideas[190], problemas que son a un tiempo ontológicos, lógicos[191] y epistemológicos, pero que no son fatales sino que podrían ser contestados por un interlocutor más hábil en dialéctica que el joven Sócrates.

---

[189] Mié (2004: 181) denomina a este argumento "de los relativos" (AR) y considera que el AR no detecta un problema en la conexión entre Ideas y cosas, sino que pone en entredicho la postulación misma de Ideas, en tanto no se encuentra razón suficiente en las cosas para admitir algo distinto de ellas mismas.

[190] Contrariamente a la opinión de Vlastos (1967: 241).

[191] Para las implicaciones lógicas, véanse Brisson (1991: 569) y Malcolm (1991: 54-63; 64-124; 167-169). Malcolm muestra cómo las Ideas son a la vez entes trascendentes y paradigmas participados y predicados de las cosas.

Consideración final

Nuestra intención ha sido presentar algunas de las cuestiones centrales que inevitablemente debe enfrentar todo aquel que estudie la teoría clásica de las Ideas platónicas, atendiendo especialmente a los argumentos para sustentar las Ideas. Hemos visto que la pregunta socrática conduce a Platón a reconocer una clase de entidades (lo justo, lo bello, lo pío), que son independientes de lo que cada sujeto pueda creer y que, por su carácter universal y autoidéntico, se recortan como algo distinto de los particulares a los que les aplicamos el mismo nombre. En los diálogos medios se describen las Ideas como un conjunto de entidades que existen en el máximo grado y que presentan características opuestas a las de las cosas sensibles. En el *Fedón*, la Idea es caracterizada ya no como universal sino como *modelo* y *causa* de las copias sensibles. A partir del análisis de un pasaje clave de *República* (475d-480a) ilustramos la función epistemológica que cumplen las Ideas, al constituirse, en virtud de su inmutabilidad y determinación, en los objetos del verdadero conocimiento. De la caracterización de las Ideas y de los argumentos para postularlas, pasamos a las críticas que el propio Platón plantea a su teoría en la primera parte del *Parménides*, diálogo al que dedicamos un mayor espacio y análisis que al resto en virtud de que permite retomar las principales tesis acerca de la naturaleza de las Ideas, de los argumentos para sustentarlas y de las relaciones entre Ideas y cosas sensibles, pero en plan crítico. Nos detuvimos particularmente en el examen del argumento del "tercer hombre", atendiendo a las diferentes interpretaciones que se han ofrecido en torno a los supuestos de autopredicación y de no identidad que conducen a la regresión infinita de Ideas. En nuestro análisis intentamos poner en evidencia la incapacidad de la teoría para dar cuenta de la participación, con la consecuente dificultad de la separación entre los ámbitos inteligible y sensible. Notamos aquí cómo Platón es consciente del problema ya que caracteriza a la separación como "la peor de las dificultades". En efecto, todos los intentos de mediación fracasan: la presencia conduce a las consecuencias indeseables expuestas en el dilema de la participación; la participación lleva al primer argumento regresivo; la semejanza nuevamente conduce a una regresión al infinito. En consecuencia, la primera parte del *Parménides* termina con una imagen del ámbito inteligible como algo alejado, más allá del conocimiento humano que solo dios podría conocer; y sin embargo el mismo Parménides que refutó las propuestas de Sócrates reconoce que sin las Ideas no podríamos pensar ni hablar. Esta es una estrategia significativa que nos

permite concluir nuestro trabajo con la convicción de que las objeciones del *Parménides* no son insuperables para Platón y que será necesario completar este estudio con los desarrollos de diálogos tardíos, como *Timeo* y *Sofista*, para que encuentren eventualmente solución. Sin dudas, Aristóteles, el discípulo dilecto de Platón, asumirá este desafío.

Bibliografía

FUENTES

PLATONIS *Opera*, 5 vols., ed. J. Burnet (1900-1907), Oxford University Press.

PLATONIS *Opera*, ed. A. Duke, W. Hicken, W. Nicol. D. Robinson et J. Strachant, vol. 1 (1995), Oxford, Oxford University Press.

PLATON, *Oeuvres Complètes* (1920-1964), Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres" (ed. bil. griego-francés).

PLATON, *Diálogos,* 9 vols. (1980-1999), Madrid, Gredos [trad. cast. por diferentes autores].

PLATO'S *Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, edited with Notes by J. Burnet (1924), Oxford, Clarendon Press.

PLATONE, *Eutifrone*, a cura di L. Rossetti (1996), Roma, Armando.

PLATÓN, *Eutifrón*, traducción, análisis y notas de A. Gómez-Lobo (1996), Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

PLATON, *Lachès-Euthyphron*, traduction, introduction et notes par L.-A. Dorion 1997), Paris, Flammarion.

PLATO *Laches*, edited with introduction, commentary and vocabulary by C. Emlyn-Jones (2003), London, Bristol Classical Press.

PLATO'S *Meno*, edited with an Introduction, Commentary and an Appendix by R. S. Bluck (1961), Cambridge, Cambridge University Press.

PLATON, *Ménon*, traduction, introduction et notes par M. Canto-Sperber (1991), Paris, Flammarion.

PLATO'S *Phaedo,* edited with Introduction and Notes by J. Burnet (1980^{13}, 1911), Oxford, Oxford University Press.

PLATO'S *Phaedo,* translation with Introduction, notes and appendices by R. S. Bluck (1955), London, Routledge and Kegan Paul.

PLATO'S *Phaedo,* translated with Introduction and Commentary by R. Hackforth (1955), Cambridge, Cambridge University Press.

PLATO *Phaedo*, translated with notes by D. Gallop (1975), Oxford, Clarendon Press.

PLATO'S *Phaedo,* translated with Introduction and Notes by D. Bostock (1998^{2}, 1986), Oxford, Clarendon Press.

PLATON, *Phédon*, traduction, introduction et notes par M. Dixsaut (1991), Paris, Flammarion.

PLATÓN, *Fedón*, traducción, introducción y notas de A. Vigo (2007), Buenos Aires, Colihue Clásica.

PLATONIS *Rempublicam*, ed. S. R. Slings (2003), Oxford University Press.

PLATONE, *La Repubblica I-IX*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti (1998-2007), 7 vols., Napoli, Bibliopolis.

PLATON, *La République,* traduction, introduction et notes par G. Leroux (2002), Paris, Flammarion.

PLATON, *Phèdre*, Notice de L. Robin, texte établi par C. Moreschini, traduit par P. Vicaire (1998, 1951[1]), tome IV de Platon, *Oeuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres.

PLATO'S *Phaedrus*, translated with an Introduction and Commentary by R- Hackforth (1972), Cambridge, Cambridge University Press.

PLATO, *Phaedrus*, ed. with introduction, translation and notes by C. J. Rowe (1986), Oxford, Oxbow Books.

PLATON, *Philèbe*, texte établi et traduit par A. Diès (1966), Paris, Les Belles Lettres 4a ed.

PLATO, *Philebus*, translated with Notes and Commentary by J. C. Gosling (1975), Oxford, Clarendon Press.

PLATO, *Philebus*, translated, with Introduction and Notes by D. Frede (1993), Indianapolis/Cambridge, Hackett.

PLATON, *Philèbe*, traduction et présentation par J.-F. Pradeau (2002), Paris, Flammarion.

PLATO'S *Parmenides*. *Translation and Analysis* by R. E. Allen (1983), Oxford, B. Blackwell.

PLATON, *Parménide*, traduction, introduction et notes par L. Brisson (1994), Paris, Flammarion.

PLATONE, *Parmenide*, introduzione, traduzione e note di F. Ferrari (2007, 2004[1]), Milano, BUR.

ARISTOTLE, *Metaphysics*, 2 vols, ed. W. D Ross. (1924, 1958[4]), Oxford Clarendon Press.

ARISTOTELE, *Metafísica,* intr., texto griego, trad. y notas de G. Reale (1993), ed. rinnovata, Milano, Vita e Pensiero, 3 vols.

ARISTOTELES, *Metafisica,* trad. de T. Calvo Martínez (1994), Madrid, Gredos.

ARISTOTELIS *Topica et Sophistici Elenchi*, ed. W. D. Ross (1958), Oxford, Oxford University Press.

ARISTOTELES, *Tratados de lógica (Organon) I*, trad. M. Candel Sanmartín (1988, 1981[1]), Madrid, Gredos.

ALEXANDRI APHRODISIENSIS *in Aristotelis Metaphysica Commentaria* en Hayduck, M. (ed.) (1891), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, Reimer, vol. I.

DIOGENIS LAERTII, *Vita philosophorum*, ed. H. S. Long (1964), Oxford, Oxford University Press, 2 vols.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. française sous la direction de M.-O. Goulet Cazé (1999), Paris, Le livre de Poche.

B) INSTRUMENTA STUDIORUM

Léxicos, diccionarios

AST, F. (1956), *Lexicon Platonicum*, Bonn, R. Habelt Verlag, 2 vols. (reimpr. de 1ª ed. Leipzig, 1835).

BRANDWOOD, L. (1976), *A Word Index to Plato*, Leeds, Maney & Son.

CHANTRAINE, P. (1999, 1968[1]), *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, (terminé par O. Masson, J.-L. Perpillou, J. Taillardat, avec le concours de F. Bader, J. Irigoin, D. Lecco, P, Monteil, sous la dir. de M. Lejeune), CNRS, Paris, Klincksieck.

DES PLACES, E. (1970), *Platon, Lexique*, tome XIV de Platon, *Oeuvres complètes*, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres.

HAMMOND, N. and SCULLARD, H. (1970), *The Oxford Classical Dictionary,* Oxford, Clarendon Press.

LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1992, 1843[1]), *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.

Perseus 2.0 Interactive Sources and Studies on Ancient Greece, versión electrónica (CD-ROM).

RADICE, R. (ed.) - BOMBACIGNO R. (electronic ed.) (2005), *Lexicon I : Plato* (in collaboration with L. Ramelli and E. Vimercati), Milano, Biblia.

Thesaurus Linguae Graecae (TLG), versión electrónica (CD-ROM).

C) BIBLIOGRAFÍA DE AUTORES MODERNOS

ADAM, J. (1963, 1902[1]), *The Republic of Plato*, edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by ---, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols.

ALLEN, R. (1959), “Forms and standards”, *Philosophical Quarterly* 9, 164-167.

ALLEN, R. (1965, 1960[1]), “Participation and Predication in Plato’s Middle Dialogues” reimpreso en Allen, R. (ed.), *SPM,* pp. 43-60.

ALLEN, R. E. (1970), *Plato’s Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, London, Routledge and Kegan Paul.

ALLEN, R. E. (1972), “The Argument from Opposites in *Republic* V”, *Phronesis,* suppl. vol. 1, pp. 362-73.

ALLEN, R. E. (1976), “Irony and Rhetoric in Plato’s *Apology*”, *Paideia* 5, 32-42.

ALLEN, R. E. (ed.) (1965), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge and Kegan Paul. Citado como SPM.

ANNAS, J. (1981), *An Introduction to Plato’s* Republic, Oxford, Clarendon Press.

ANSCOMBE, G. (1993), “The origin of Plato’s Theory of Forms”, en SHARPLES, R., *Modern Thinkers and Ancient Thinkers,* University College London Press, Londres, pp. 90-99.

ANTON, J. & PREUS, A. (1989) (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* III, New York.

ARMSTRONG, D. M. (1988), *Los universales y el realismo científico*, México, UNAM.

ARONADIO, F. (1985), "Il *Parmenide* e la sintassi dell' *eidos*", *Elenchos* 6, 333-355.

BALDRY, H. C. (1937), "Plato's 'Technical Terms', *Classical Quarterly*, 31, 141-150.

BALTZLY, D. (1997), "Knowledge and Belief in *Republic* V", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, 239-279.

BEDU-ADDO, J. T. (1985), "Plato and the Object of Knowledge en Plato's *Theaetetus*", en GOTTHELF (1985) (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies,* Pittsburgh/Bristol, 301-311.

BENSON, H. (1987), "The Problem of the Elenchus Reconsidered", *Ancient Philosophy* 7, 67-85.

BENSON, H. (1989), "A Note on Eristic and the Socratic Elenchus", *Journal of the History of Philosophy* 27, 591-600.

BENSON, H. (1990), "The Priority of Definition and the Socratic *Elenchos*", *OSAP* 8, 19-65.

BENSON, H. (2000), *Socratic Wisdom*, New York, Oxford University Press.

BERTI, E. (1997, 1962[1]), *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, CEDAM.

BESTOR, T. (1978), "Common Properties and Eponimy in Plato", *The Philosophical Quarterly* 28, 112, 189-207.

BESTOR, T. (1980), "Plato's Semantics and Plato's *Parmenides*", *Phronesis* 15, 1, 38-85.

BEVERSLUIS, J. (1974), "Socratic Definition", *American Philosophical Quarterly* 11, 331-336.

BLUCK, R. S. (1957), "Forms as standards", *Phronesis* 2, 115-127.

BLUCK, R. S. (1964), *Plato's Meno*, London, Cambridge University Press.

BLUCK, R. S. (1956), "The *Parmenides* and the Third Man Argument", *Classical Quarterly* 56, 29-37.

BOERI, M. - TURSI, A. (1992), *Teorías y proyectos políticos* 1. De Grecia al Medioevo, Buenos Aires, Docencia.

BRANDWOOD, L. (1990), *The chronology of Plato's dialogues*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

BRAVO, F. (1985), *Teoría platónica de la definición*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.

BRICKHOUSE, T. & SMITH, N. (1995), *Plato's Socrates*, New York, Oxford University Press.

BRISSON, L. (1991), "Participation et predication chez Platon", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 181, 4, 557-569.

BRUNSCHWIG, J. (1985), "Le problème de la 'self-participation' chez Platon", en CAZENAVE, A. et LYOTARD, J.-F. (édd.), *L'art de confins.* Mélanges offerts à Maurice de Gandillac, Paris, PUF, 121-135.

BURNET, J. (1924), *Plato's Euthyphro*, Apology of Socrates and Crito, Oxford, Oxford Clarendon Press.

BURNET, J. (1914), *Greek Philosophy*, London, Macmillan & Co.

CASTAÑEDA, H.-N. (1972), "Plato's *Phaedo* Theory of Relations", en *Journal of Philosophical Logic,* 1, 467-480.

CHERNISS, H. (1936), “The Philosophical economy of the Theory of Ideas” en *American Journal of Philology* 57, 445-456, reeditado en ALLEN (1965), *SPM,* 1-12.

CHERNISS, H. (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, John Hopkins Press.

CHERNISS, H. (1945), *The riddle of the Early Academy,* Baltimore, John Hopkins Press. Hay traducción castellana en Mexico, UNAM, 1993.

CHERNISS, H. (1957b), “The relation of the *Timaeus* to Plato’s later dialogues”, American Journal of Philology 78, 225-266.

CHIEREGHIN, F. (1963), *Storicità e originarietà nell’idea platonica,* Padova, CEDAM.

CHUNG-HWAN CHEN, L. (1944), “On the *Parmenides* of Plato”, en *Classical Quarterly* 38, 101-114.

CLEGG, J. S. (1973), “Self Predication and Linguistic Reference in Plato’s Theory of the Forms”, *Phronesis* 18, 26-43.

COHEN, S. M. (1971), "The Logic of the Third Man", *Philosophical Review* 80, 448-75.

Cohen, S. Marc, “The One over Many Argument”. [online]

http://faculty.washington.edu/smcohen/320/1ovrmany.htm

COOPER, N. (1986), “Between Knowledge and Ignorance”, *Phronesis* 31, 3, 229-242.

CORLETT, J. A. (1997), “Interpreting Plato's Dialogues”, *The Classical Quarterly* 47, 2, 423-437.

CORNFORD, F. M. (1939), *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth* and Plato's *Parmenides*, translated with an introduction and a running Commentary, London, Routledge and Kegan Paul.

CRESWELL, M. (1975), “Participation in Plato’s *Parmenides*”, *Southern Journal of Philosophy* 13, 163-171.

CROMBIE, I.M. (1963), *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., London, Routledge & Kegan Paul (hay traducción castellana en Alianza).

CROSS, A & WOOZLEY, A. (1964), *Plato’s* Republic*, A Philosophical Commentary,* London, Macmillan.

DANCY, R. (1991), *Two studies in the early Academy*, NY, SUNY.

DANCY, R. (2004), *Plato’s Introduction of Forms*, Cambridge, Cambridge University Press.

DAY, J. (ed.) (1994), *Plato’s Meno*, Routledge, London & New York.

DELCOMMINETTE, S. (2006), *Le* Philèbe *de Platon. Introduction à l’agathologie platonicienne*, Leiden, Brill.

DEVEREUX, D. (1977b), “Pauline Predication in Plato”, *Apeiron* XI, 1-4.

DEVEREUX, D. (1994), “Separation and Inmanence in Plato’s Theory of Forms”, en TAYLOR, C.C.W. (Ed), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol XII, Oxford, Clarendon Press.

DI CAMILLO, S. (1999), “El argumento del tercer hombre y el problema de la predicación unívoca en Platón”, *Actas del X Congreso de la Asociación Filosófica de la República Argentina*, Tomo I: 144-146.

DI CAMILLO, S. (2012), *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

DIÈS, A. (1927), *Autour de Platon,* Paris, Beauchesne.

DIXSAUT, M. (1991), "*Ousia, eidos* et *idea* dans le *Phédon", Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 4, 479-500.

DIXSAUT, M. (éd.) (2005), *Études sur la* République *de Platon*, 2 vols., Paris, Vrin.

DORION, L.-A. (1997), *Platon, Lachès & Euthyphron*, traduction inédite, introduction et notes par L.-A. Dorion, Paris, Flammarion.

DORTER, K. (1989), "The Theory of Forms and *Parmenides* I" en ANTON & PREUS (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III, Plato,* N. York, N. York Press, pp. 183-202.

ECK, J. van (2008), "Self-predication and Being the *Aitia* of Things", *Ancient Philosophy* 28, 105-124.

EGGERS LAN, C. (1967), *El ´Fedón´ de Platón*, Buenos Aires, Eudeba.

ELSE, G. (1936) "The Terminology of the Ideas", *Harvard Studies in Classical Philology* 47, 17-55.

EVANS, J. D. G. (1992), "Predication and the *Parmenides*", *Classical Review* 42, 332-334.

FERRARI, F. (2000a), "Teoria delle idee e ontologia" en M. VEGGETTI, IV, 393-419.

FERRARI, F. (2000b), "Conoscenza e opinione: il filosofo e la città" en M. VEGGETTI, IV, 365-391.

FERRARI, F. (2002), "Modelli di causalità: l'idea del Bene nella *Repubblica* di Plato e nella testimonianza aristotelica", en Migliori, M. (ed.), *Gigantomachia*, Brescia, 273-315.

FERRARI, F. (2007), "Introducción" en Platón, *Parménides*, Milano, BUR, pp. 9-161.

FERRARI, G. (ed.) (2007), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press.

FIGAL, G. (1993), "Platons destruktion der ontologie zum sinn des *Parmenides*", *Antike und Abendland*, 39, 29-47.

FINE, G. (1978), "Knowledge and Belief in *Republic* V", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 121-139.

FINE, G. (1995), *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Clarendon Press.

FINE, G. (2003), *Plato on Knowledge and forms. Selected Papers*, Oxford, Clarendon Press.

FORRESTER, J. (1974), "Arguments an able man could refute: Parmenides' 133b-134e", *Phronesis* 19, 233-37.

FRANCES, B. (1996), "Plato's Response to the Third Man Argument in the Paradoxical Exercise of the *Parmenides*", *Ancient Philosophy* 16, 1, pp. 47-64.

FREDE, M. (1980), "The Original Notion of Cause" in J. Barnes, M. F. Burnyeat, M. Schofield (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology,* Oxford, Oxford University Press, pp. 217–249.

FREDE, D. (1978), "The final proof of the inmortality of the soul in Plato's *Phaedo* 102-107a", *Phronesis* 23, 24-41.

FRONTEROTTA, F. (1998), *Guida alla lettura del* Parmenide *di Platone*, Roma-Bari, Laterza.

FRONTEROTTA, F. (1999), "Il problema della *méthexis*. A proposito di un lungo dibattito platonico", *Elenchos* 20, 2, 397-415.

FRONTEROTTA, F. (2000/2002), "L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son héritage philosophique", en *Revue Philosophique de Louvain* 98, 318-340.

FRONTEROTTA, F. (2001), *METHEXIS, La teoria platonica delle Idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa, Scuola Normale Superiore.

FRONTEROTTA, F. (2005), "Natura e statuto dell' EIDOS: Platone, Aristotele e la tradizione platonica" en FRONTEROTTA F.- LESZL W. (eds.), 171-189.

FRONTEROTTA, F. (2007), "*EINAI*, *OUSIA* e *ON* nei libri centrali della *Repubblica*" en LISI, *The Ascent to the Good*, Sankt Augustin, Academia Verlag pp. 115-160.

FRONTEROTTA, F.- LESZL, W. (eds.) (2005), *Eidos*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

FUJISAWA, N. (1974), "*Echein, metechein* and Idioms of Paradeigmatism in Plato's Theory of Forms", *Phronesis* 19, 1, 30-58.

GAISER, K. (1959), *Protreptik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart, Kohlhammer

GALLOP, D. (1975), *Plato's* Phaedo, Oxford, Oxford University Press.

GALLOP, D. (1976), "Relations in the *Phaedo*", *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. II, 149-163.

GARRETT, R. (1974), "The Structure of Plato's *Euthyphro*", *Southern Journal of Philosophy* 12, 165-183.

GEACH, P. T. (1956), "The Third Man Again", en *Philosophical Review* LXV, 72-82; reed. en Allen (ed.) (1965), *SPM*, 265-77.

GEACH, P. T. (1966), "Plato's *Euthyphro.* An analysis and commentary", *Monist* 50, 369-382.

GERSON, L. (1981), "Dialectic and Forms in Part I of Plato's *Parmenides*", *Apeiron* 15, 19-28.

GERSON, L. (2013), *Aristotle and other Platonists*, Ithaca, Cornell University Press.

GILL, M. L. (2012) *Philosophos. Plato's Missing Dialogue,* Oxford, University Press.

GILLESPIE, C. (1912), "The use of *eîdos* and *idéa* in Hippocrates", *Classical Quarterly* 6, 179-203.

GONZÁLEZ, F. (1996), "Propositions or objects? A critique of Gail Fine on knowlege and belief in *Republic* V", *Phronesis* 41, 245-275.

GONZÁLEZ, F. (2003), "Perché non esiste una 'teoria platonica delle idee'", en BONAZZI, M. e TRABATTONI, F. (eds.), *Platone e la tradizione platonica*, Cisalpino, Milano, pp. 31-67.

GOSLING, J. (1973), *Plato*, London, Routledge and Kegan Paul.

GOULET, R. (2012), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vol. V. 1re partie – Va, Paris, CNRS Editions.

GRAESER, A., (1975a), *Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik.* Eine Einführung, Bern-Stuttgart.

GRAESER, A. (1991), "Platons Aufussung von Wissen und Meinung in *Politeia* V", *Philosophisches Jahrburch* 98, 365-388.

GRUBE, G. (1935), *Plato's Thought*, London, Methuen.

GUTHRIE, W. K. C. (1990), *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 6 volúmenes.

HANKINSON, R. (1998), *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford Clarendon Press.

HARE, J. (1981), *Plato's* Euthiphro, Bryn Mawr, Pa., Bryn Mawr Commentaries.

HATHAWAY, R. (1973), "The Second 'Third Man'", en MORAVCSIK, J. (1973), *Patterns in Plato's Thought,* Dordrecht, Boston, 79-100.

HAYNES (1964), "The Form Equality as a Set of Equals: *Phaedo* 74b-c", *Phronesis* 9, 17-26.

HEINAMAN, R. (1989), "Self-Predication in Plato's Middle Dialogues", *Phronesis* 34, 56-79.

HERMANN, A. (2012), "Plato's Eleatic Challenge and the Problem of Self-predication in the *Parmenides*" en PATTERSON, R., KARASMANIS, V., HERMANN, A. (eds.), *Presocratis and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 205-231.

HUNT, D. (1997), "How (not) to exempt Platonic Forms from *Parmenides'* Third Man", *Phronesis* 42, 1, 1-20.

IRWIN, T. (1977a), *Plato's Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford.

IRWIN, T. (1977b), "Plato's Heracliteanism", *Philosophical Quarterly* 27, 1-13.

KAHN, CH. (1973), *The verb "Be" in ancient Greek,* Dordrecht, Boston, Reidel.

KAHN, CH. (1981), "Some philosophical uses of "to be" in Plato", *Phronesis* 26, 105-134.

KAHN, CH. (1986), "Plato's methodology in the *Laches*", en *Revue internationale de philosophie* 40, 7-21.

KAHN, CH. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

KLEIN, J. (1965), *A Commentary on Plato's* Meno, Chapel Hill, N. C., University of North Carolina Press.

KRÄMER, H. (1959), *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Carl Winter – Universitätverlag.

KRAUT, R. (1984), "Socrates", *Ancient Philosophy* 4, 2, 246-249.

LAFRANCE, Y. (1981), *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris-Montréal, Les Belles Lettres-Bellarmin.

LEDBETTER, G. (1999), "Reasons and causes in Plato. The distinction between *aitía* and *aítion", Ancient Philosophy* 19, 255-265.

LEE, E. (1973), "The Second 'Third Man': An Interpretation" en MORAVCSIK, J. (ed), *Patterns in Plato's Thought,* Dordrecht, Boston, 100-122.

LESZL, W. (1975), *Il `De Ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze, Olschki.

LESZL, W. (2005a), "Ragioni per postulare idee" en FRONTEROTTA F.- LESZL W. (eds.), 37-74.

LESZL, W. (2005b), "Introduzione", en FRONTEROTTA F.- LESZL W. (eds.), VII-XXIX.

LEWIS, F. (1979), "Parmenides on Separation and the Knowability of the Forms: Plato's *Parmenides* 133 a ff.", *Philosophical Studies* 35, 2, 105-27.

LEWIS, F. (1983), "Plato's Third Man Argument and the `Platonism' of Aristotle", en J. Bogen y J. McGuire (eds.), *How Things are. Studies in Predication and the History of Philosophy and Science*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, pp. 133-174

LISI, F. (ed.) (2007), *The* Ascent *to the* Good, Sankt Augustin, Academia Verlag.

LLOYD, A. C. (1976), "The Principle that the Cause is Greater than its Effect", *Phronesis* 21, 146-56.

MALCOLM, J. (1991), *Plato on the Self-Predication of Forms. Early and Middle Dialogues*, Oxford, Oxford University Press.

MARCOS, G. (1986), "El problema de la extensión del mundo de las Ideas en Parménides 130 b-e", *Revista de Filosofía y Teoría Política* 26-27, 289-293.

MATTHEN, M. (1982), "Plato's Treatment of Relational Statements in the *Phaedo*". *Phronesis* 27, 90-100.

MATTHEN, M. (1984), "Relationality in Plato's Metaphysics: Reply to Mc Pherran", *Phronesis* 29/3, 304-312.

MATTHEWS, G. B. y COHEN, S. M. (1968), "The One and the Many", *Review of Metaphysics* 21, 630-55.

Mc. PHERRAN, M. (1983), "Matthen on Castañeda and Plato's Treatment of Relational Statements in the *Phaedo*", *Phronesis* 28, 298-306.

Mc. PHERRAN, M. (1989), "Plato's Reply to the 'Worst Difficulty' Argument of the *Parmenides*: *Sophist* 248a-249d" en ANTON & PREUS, *Plato, Essays in Ancient Greek Philosophy* III, Albany, State University of New York Press, pp 227-246.

MEINWALD, C. (1991), *Plato's Parmenides*, New York, Oxford University Press.

MEINWALD, C. (1992), "Goodbye to the Third Man" en KRAUT, R., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.

MIÉ, F. (2004), *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las Ideas de Platón, Investigaciones sobre los diálogos medios,* Córdoba, El Copista.

MIGLIORI, M. (1990), *Dialettica e verità. Commentario storico-filosofico al 'Parmenide' di Platone,* Milano, Vita e Pensiero.

MIGNUCCI, M. (1988), "Platone e i relativi", *Elenchos* 2, 259-294.

MIGNUCCI, M. (1990), "Plato's Third Man' arguments in the *Parmenides*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* LXXII, 143-181.

NEHAMAS, A. (1972-3), "Predication and Forms of Opposites in the *Phaedo*", *Review of Metaphysics* 26, 461-491.

NEHAMAS, A. (1975/76), "Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues", *Review of Metaphysics* 29, 287-306.

NEHAMAS, A. (1975a), "Plato on the Imperfection of the Sensible World", *American Philosophical Quarterly* 12, 461-91.

NEHAMAS, A. (1979), "Self–Predication and Plato's Theory of Forms", *American Philosophical Quarterly* 16, 2, 93-103.

NEHAMAS, A. (1986), "Socratic Intellectualism", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 2, 275-316.

NUSSBAUM, M., y SCHOFIELD, M (eds.) (1982), *Language and Logos*, Cambridge, Cambridge University Press.

O'BRIEN, M. (1971), "The Unity of the *Laches*", en ANTON & KUSTAS (ed.), *Essays on Greek Philosophy,* Albany, SUNY, 303-315.

OLIVIERI, F. (1979), *El argumento del tercer hombre. Textos y bibliografía*, Buenos Aires, Biblos.

OWEN, G.E.L. (1953), "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", *Classical Quarterly* 47, 79-95, reimpreso en ALLEN (ed.), *SPM*, 313-338.

PARRY, R.D. (1985), "The Uniqueness Proof for Forms in *Republic* 10", *Journal of the History of Philosophy* 23, 133-50.

PECK, A. (1953), "Plato's alleged self-criticism in the Parmenides: Some recent Views", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 182, 21-36.

PETERSON, S. (1973), "A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument", *Philosophical Review* 82, 35-68.

PETERSON, S. (1981), "The Greatest Difficulty for Plato's Theory of Forms: the Unknowability Argument of *Parmenides* 133c-134c", *Archiv Gesch. Philosophie* 63, 1, 1-16.

PRADEAU, J.-F. (2001), *Platon: les formes intelligibles*, coordonné par J.-F. Pradeau, Paris, PUF.

PRADEAU, J.-F. (2005), "Le forme e le realtà intellegibili. L'uso platonico del termine EIDOS", en Fronterotta-Leszl (eds.), *Eidos-Idea*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 75-89.

PREUS & ANTON (1992), *Essays in Ancient Greek Philosophy* V, *Aristotle's Ontology*, Albany, NY, SUNY.

PRIOR, W. (1979), "*Parmenides* 132c-133a and the Development of Plato's Thought", *Phronesis* 24, 3, 230-240.

PRIOR, W. (1996), *Socrates Critical Assessments,* vols. I-IV, London and New York, Routledge.

PRIOR, W. (1998), "Plato and the socratic fallacy", *Phronesis* 43, 97-113.

RANKIN (1969), "The duplicity of Plato's Third Man" *Mind* 78, 178-187.

REALE, G. (1959), "L' *Eutifrone*, il concetto di santo e la prima teoria platonica delle idee", en *Rivista di Filosofia Neoescolastica* 51, 311-333.

REALE, G. (1984), *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano, Vita e Pensiero.

RICKLESS. S. (2007), *Plato's Forms in Transition*, New York, Cambridge University Press.

RIST, J. (1964), "The Inmanence and Trascendence of the Platonic Form", *Philologus* 108 3/4, 217-232.

RIST, J. (1975), "Plato's earlier theory of forms?" en *Phoenix* 29, 336-357.

RITTER, C. (1919), "*Eîdos*, *idéa* und verwandte Wörter in den Schriften Platons", en Id., *Neue Unstersuchungen über Platon,* München, pp. 228-326.

ROBIN, L. (1963, 1908[1]), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* Paris, Georg Olms Hildesheim.

ROBINSON, R. (1942), "Plato's *Parmenides*", *Classical Philology* XXXVII, 51-76.

ROBINSON, R. (1953), *Plato's earlier dialectic*, Oxford, Clarendon Press.

ROBINSON, T. (1992), "Plato on the computer" en *Ancient Philosophy* XII, 375-382.

ROSS, D. (1951), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, (trad. castellana, *Teoría de las Ideas de Platón,* Cátedra, Madrid, 1986).

RUNCIMAN, W. (1959), "Plato's *Parmenides*", *Harvard Studies in Classical Philology* 64, 89-120.

RYLE, G. (1939), "Plato's *Parmenides*", *Mind* XLVIII, 129-151, reeditado en ALLEN (ed.) (1965), *SPM*, 97-147.

SANTA CRUZ, M. I. (1988), "Introducción" a la traducción del *Parménides* en PLATÓN, *Diálogos*, vol V, Madrid, Gredos, 9-27.

SANTA CRUZ, M., CRESPO, M., DI CAMILLO, S. (2000), *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas,* Buenos Aires, Eudeba.

SANTAS, G. (ed.) (2006), *The Blackwell guide to Plato´s Republic*, Oxford, Blackwell.

SAVAN, D. (1964), "Self- Predication in *Protagoras* 330-331", *Phronesis* 9, 130-135.

SAYRE, K. (1983), *Plato's late ontology: a riddle resolved,* Princeton, Princeton University Press.

SAYRE, K. (1994), "Review Meinwald 1991", *Noûs* 28, 114-116.

SAYRE, K. M. (1996), *Parmenides' Lesson*, *Translation and Explication of Plato's Parmenides*, University of Notre Dame Press.

SCALTSAS, T. (1992), "A necessary Falsehood in the Third Man Argument", *Phronesis* 37, 2, 216-232.

SCALTSAS, T. (1993) "Aristotle's Second Man Argument", *Phronesis* 38, 2, 117-136.

SCHOFIELD, M. (1973), "Eudoxus in the *Parmenides*", *Museum Helveticum* 30, 1-19.

SCHOFIELD, M. (1996), "Likeness and Likenesses in the *Parmenides*", en C. Gill – M. Mc Cabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Clarendon Press, 49-77.

SEDLEY, D. (1998), "Platonic Causes", *Phronesis* 43, 2, 114-132.

SEESKIN, K. (1987), *Dialogue and Discovery: A Study in Socratic Method*, Albany, SUNY.

SELLARS, W. (1955), "Vlastos and the `Third Man'", *Philosophical Review* 64, 405-437.

SEMINARA, L. (2004), "Omonimia e sinonimia in Platone e Speusippo", *Elenchos* 25, 2, 289-320.

SHARMA, R. (2006), "On *Republic* 596a", *Apeiron* 39, 1, 27-32.

SHINER, R. (1970), "Self-Predication and the Third Man Argument", *Journal* of the History of Philosophy 8, 371-386.

SHOREY, P. (1933), *What Plato Said*, Chicago, Univ. of Chicago Press.

SHOREY, P. (1982), "Plato's Theory of Forms and on the concepts of the Human Mind", *Ancient Philosophy* 2, 1, 1-59.

SILVERMAN, A. (1990), "Self-Predication and Synonymy", *Ancient Philosophy* 10, 193-202.

SILVERMAN, A. (2002), *The Dialectic of Essence. A Study of Plato's Metaphysics*, Princeton, Princeton University Press.

TAYLOR, A. E. (1911), "The words eidos and idea in pre-platonic literature", in *Varia Socratica*, Oxford, J. Parker, 178-267.

TAYLOR, A. (1934), *The Parmenides of Plato,* Oxford, Oxford Clarendon Press.

TAYLOR, A. (1956, 1929[1]), *Plato. The Man and his Work*, New York, Meridian Books.

TAYLOR, C. (1969), “Forms as Causes in the *Phaedo*”, *Mind* 78, 45-59.

TELOH, H & LOUZECKY, D. (1972), “Plato’s Third Man Argument”, *Phronesis,* 17, 80-94.

TELOH, H. (1981), *The Development of Plato’s Metaphysics*, University Park, Pennsylvania State University Press.

THESLEFF, H. (1982), *Studies in Platonic Chronology,* Commentationes Humanarum Litterarum LXX, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.

TRABATTONI, F. (1993) “Una nuova interpretazione del '*Parmenide*' di Platone”, *Elenchos* 14, 65-82.

TRABATTONI, F. (2003) “Sui caratteri distintivi della 'metafisica' di Platone (a partire dal *Parmenide*)”, *Methexis* 16, 43-63.

TURNBULL, R. G. (1998), *The Parmenides and Plato’s Late Philosophy*, University of Toronto Press.

VEGETTI, M. (1998), *Platone, La Repubblica*, Napoli, Bibliopolis.

VLASTOS, G. (1954), "The Third Man Argument in the *Parmenides*", *Philosophical Review* 63, 319-49. Reimpr. en ALLEN, R., *SPM*, pp. 231-263.

VLASTOS, G. (1956), “Proscript to the Third Man: a reply to Mr. Geach”, *Philosophical Review* 65, 83-94.

VLASTOS, G. (1965), “Degrees of Reality in Plato”, en R. BAMBROUGH (ed.), *News Essays in Plato and Aristotle*, London and N. York, Routledge & Kegan, pp. 1-19, reeditado en SMITH, N. (1998), *Plato’s Critical Assessments*, vol.II., pp. 219-234.

VLASTOS, G. (1969a), "Plato's `Third Man' Argument (*Parm*.132a1-b2): Text and Logic", *Philosophical Quarterly* 19, 289-301.

VLASTOS, G. (1969b), “Self-Predication and Self-Participation in Plato’s Later Period”, *The Philosophical Review* 78, 74-78. Reimpr. en Id. (1973, 1981[2]), *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 335-41.

VLASTOS, G. (1969c), “Reasons and causes in the *Phaedo*”, *The Philosophical Review* 78, 291-325.

VLASTOS, G. (1972), “The Unity of the Virtues in the *Protagoras*”, *Review of Metaphysics* 25, 415-458.

VLASTOS, G. (1974), “A Note on Pauline predication in Plato”, *Phronesis* 19, 95-101.

VLASTOS, G. (1981), *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press.

VLASTOS, G. (1985), “Socrates’ Disavowal of Knowledge”, *Philosophical Quarterly* 35, 1-31.

VLASTOS, G. (1987), "`Separation' in Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5, 187-96.

VLASTOS, G. (ed.) (1971), *Plato: A Collection of Critical Essays, i: Metaphysics and Epistemology.* New York, Doubleday. Citado como *Plato I*.

WAHL, J. (1926), *Études sur le* Parménide *de Platon*, Paris, Vrin.

WALKER, I. (1984), *Plato’s Euthyphro,* California, Scholars Press.

WEDBERG, A. (1955), *Plato’s Philosophy of Mathematics*, Stockholm, Almqvist & Wiksell.

WHITE, F. C. (1977a), “Plato’s Middle Dialogues and the Independence of Particulars”, *The Philosophical Quarterly* 27, 108, 193-213.

WHITE, F. C. (1977b), "The Many in *Republic* 475e-480a", *Canadian Journal of Philosophy* 7, 291-306.

WHITE, F. C. (1978), "The *Phaedo* and *Republic* V on essences", *Journal of Hellenic Studies* 98, 142-156.

WHITE, N. (1976), *Plato on Knowledge and reality*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

WHITE, N. (1979), *A Companion to Plato's* Republic, Indianapolis, Hackett.

WHITE, N. (1992), "Plato's metaphysical epistemology" en KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, pp. 277-310.

WOLFSDORF, D. (2005), "Aítion and Aitía in Plato", *Ancient Philosophy* 25, 2, 341-348.

WOODRUFF, P. (1982), *Plato:* Hippias Major, Indianapolis, Hackett.

WOODRUFF, P. (1987), "Expert Knowledge in the *Apology* and *Laches:* What a General Needs to Know", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 3, 79-115.

La autora

Silvana Di Camillo es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Profesora Adjunta de Filosofía Antigua en la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad de Buenos Aires. Dirige actualmente un proyecto UBACyT y ha participado desde 1994 en múltiples proyectos de investigación dependientes de la Universidad de Buenos Aires, del CONICET y del exterior. Es autora del libro *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas,* Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2012, y coautora de dos libros: *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas. Estudio preliminar y edición bilingüe,* EUDEBA, 2000 y *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Colihue Universidad, 2004.



Di Camillo, Silvana
Eîdos : la teoría platónica de las ideas / Silvana Di Camillo ; prólogo de María Gabriela Casnati. - 1a ed . - La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2016.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-34-1347-0

1. Filosofía. I. Casnati, María Gabriela, prolog. II. Título.
CDD 190

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
47 N.º 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina
+54 221 427 3992 / 427 4898
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2016
ISBN 978-950-34-1347-0



FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



